

بحوث فقهية معاصرة

١- حُكم الشريعة في الخلو «السرقفلية»
٢- حكم العملة الورقية في الشريعة الإسلامية
٣- نقل الزكاة خارج بلد المزكي وضوابطه
٤- تنظيم النسل وتحديده

الدكتور ابراهيم فاضل الدبو
الأستاذ بكلية الشريعة - جامعة بغداد
جامعة العلوم التطبيقية / عمان

دار عمار


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

بحوث فقهية معاصرة

رقم الايداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (١٨٨/٢/١٩٩٥)
رقم التصنيف : ١ر٢١٦ المؤلف ومن هو في حكمه : ابراهيم فاضل الدبو عنوان المصنف : بحوث فقهية معاصرة رؤوس الموضوعات : ١ - الفقه الاسلامي - ابحاث ٢ - رقم الايداع : (١٨٨/٢/١٩٩٥) الملاحظات : عمان : دار عمار * - تم اعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

موافقة دائرة المطبوعات والنشر

رقم الاجازة المتسلسل ١١٧/٢/١٩٩٥

دار عمّار

الأردن - عمّان - سوق البتراء - قرب الجامع الحسيني

ص.ب ٩٢١٦٩١ - هاتف ٦٥٢٤٣٧

الطابعون

جمعية عمال المطابع التعاونية

هاتف ٢ - ٦٣٧٧٧١ - فاكس ٦٣٧٧٧٣

ص . ب ٨٥٧ - عمان ١١١١٨ الأردن

بحوث فقهية معاصرة

١- حكم الشريعة في الخلو «السرقفلية»
٢- حكم العملة الورقية في الشريعة الإسلامية
٣- نقل الزكاة خارج بلد المزكي وضوابطه
٤- تنظيم النسل وتحديده

الدكتور ابراهيم فاضل الدبو
الأستاذ بكلية الشريعة - جامعة بغداد
جامعة العلوم التطبيقية / عمان

دار عمار

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد الأمين المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

وبعد: هذه أبحاث أربعة من مجموعة أبحاث شاركت بها في عدة ندوات ومؤتمرات فقهية عقدت خارج القطر العراقي.

يعالج بعضها قضايا مالية، والبعض الآخر يعالج قضايا اجتماعية. وهذه الأبحاث هي:

١- حكم الشريعة في بدل الخلوّ (السرقفلية).
٢- حكم العملة الورقية في الشريعة الإسلامية.
٣- نقل الزكاة خارج بلد المزكي وضوابطه.
٤- تنظيم النسل وتحديده.

والأبحاث المذكورة عبارة عن وميض مما يزخرُ بهِ الفقه الإسلامي من ثروة فقهية ابتكرتها عقول نَيِّرَة وضعت الحلولَ لكل ما يواجه بني الإنسان من مشاكل اجتماعية واقتصادية وغير ذلك.

وعقدت العزم بإذن الله على نشر هذه الأبحاث مجتمعة في كتاب واحد بدلاً من نشرها متفرقة ليتيسر للقارىء الكريم قراءتها والاستفادة من تنوع مواضيعها دون عناء أو ملل.

والله أسأل أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به أبناء أمتنا المسلمة، وأن يجزي خيراً كل من ساهم في نشر هذا المؤلف.

والله حسبي وهو نعم الوكيل

المؤلف

حكم الشريعة في بدل الخلو (السرقفلية)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد الأمين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

وبعد: ليست كلمة - السرقفلية - عربية؛ بل هي كلمة فارسية، ترمز إلى ما تعارف في أيامنا الأخيرة بأن يتنازل المستأجر عما تحت تصرفه من إيجار المحل الذي يشغله إلى الآخر، ويتقاضى إزاء هذه العملية مقداراً من المال يتفق عليه الطرفان، وربما سمي ذلك في اللغة الدارجة - الخلو - وهو مأخوذ من تخلية ما تحت اليد إلى الغير وهي على نوعين:

الأول: أن يتم الاتفاق بين المستأجر القديم والجديد، فيتنازل الأول عما تحت تصرفه إلى الثاني لقاء مبلغ من المال كما ذكرنا آنفاً، والمالك في هذه الصورة في مجنب عن المعاملة والاستفادة منها.

ولا بدّ لنا - والحالة هذه - من معرفة الوجه الشرعي في أخذ المال والتصرف به من قبل مَنْ كان المحل تحت تصرفه أولاً، وكيفية إعطاء المال من قبل المستأجر الجديد.

كما أنه لا بد من تحديد موقف المالك من هذا التنازل من شخص قد استأجر ما هو ملك له وقبول المستأجر الجديد، وهل بإمكانه الوقوف في

طريق هذه المعاملة أو لا؟.

النوع الثاني: ومن أقسام هذه المعاملة أيضاً، ما شاع أخيراً في أيامنا الحاضرة من أن المالك هو الذي يستلم بدل الخلو هذا من المستأجر بعد أن تنبه كثير من الملاك إلى أن موضوع بدل الخلو أصبح أمراً عرفياً شائعاً في الأسواق، فبدل من أن يتمتع بهذا المال غيره، فهو أحق به، فمثلاً يأخذ المالك مائتي دينار كبدل خلو وخمسين دينار كإيجار سنوي، والفرق بين هذا النوع والنوع الأول واضح، ذلك لأن المالك في النوع الأول بعيد عن المعاملة الجديدة بين المستأجر الجديد والقديم، أما في هذا النوع فهو قد قبض مبلغا من المال حين إيجاره للمحل من أول الأمر، فما هو الحكم في هذا المبلغ المأخوذ من المستأجر الأول؟.

أقول وبالله التوفيق: إن بيان رأي الشريعة في هذه المعاملة يتطلب منا قبل ذلك معرفة الحقوق وأنواعها عند الفقهاء المسلمين رحمهم الله، لمعرفة ما إذا كان للمستأجر الحق في مثل هذا التصرف أم لا، لأنه من المعلوم كما سيظهر لنا ذلك من خلال البحث أن المستأجر في الحالة الأولى لا يملك سوى منفعة العين بدون الرقبة؛ فمن أجل بيان موقع حق ملكية المنفعة بين تلك الحقوق، ينبغي الرجوع إلى آراء الفقهاء رحمهم الله تعالى في هذه المسألة.

الحق في اللغة والاصطلاح:

الحق لغة: مصدر حق الشيء يحق إذا ثبت ووجب، وقد ذكر صاحب القاموس المحيط أن الحق يطلق في اللغة على المال والملك والموجود

الثابت. ومعنى حَقَّ الأمرُ، وَجَبَ ووقع بلا شك[1].

والحق في استعمالاته المختلفة لغة يفيد الوجوب والثبوت مما يدل على أن أصل معناه هو هذا.

أما في الفقه: فقد استعمله الفقهاء في عدة استعمالات، فهم يستعملونه بمعنى عام يشمل كل ما يثبت للإنسان من ميزات أو مكنات، سواء أكان الثابت مالياً أو غير مالي.

ويستعملونه في مقابلة الأعيان والمنافع المملوكة، ويقصدون بذلك المصالح التي ثبتت بأمر من الشارع، وذلك كحق الشفعة وحق الطلاق والحضانة.

وقد يلاحظ الفقهاء عند استعمالهم للحق المعنى اللغوي فقط، من هذا قولهم حق الدار، ويقصدون بذلك مرافقها، كحق التعلي والشرب والمرور وغيرها، لأنها ثابتة للدار ولازمة لها.

وقد يطلق الحق مجازاً على غير الواجب، للحضّ عليه والترغيب في فعله، إلى غير ذلك من الإطلاقات والاستعمالات[2].

وبخصوص تعريف الحق لدى فقهاء الشريعة، فإنهم لم يعنوا بإيراد تعريف له مع كثرة استعمالهم للحق وإسهابهم في الكلام عن آحاده، وقيل في ذلك كأنهم رأوه واضحاً فاستغنوا عن تعريفه[3].

ومن الأصوليين من أراد أن يعرف الحق تعريفاً جامعاً، فعرفه محمد

---

(١) انظر القاموس المحيط ١/٣٢١.

(٢) الملكية في الشريعة الإسلامية للدكتور عبد السلام العبادي ١/ ٩٤.

(٣) انظر التعسف في استعمال حق الملكية للدكتور سعيد الزهاوي ص١٦.

عبد الحليم اللكنوي بأنه: حكم يثبت[1]. إلا أن تعريفه جاء مجملاً في بيان ما يتميز به الحق، وواضح أن مراده بالحكم أثر الخطاب لا ذات الخطاب[2].

وقد وضع الفقهاء المعاصرون عدة تعاريف للحق، منها تعريف الشيخ علي الخفيف رحمه الله بأنه: (مصلحة مستحقة شرعاً)[3].

وعرفه الأستاذ مصطفى الزرقا بأنه: (اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً)[4].

وذكر أستاذنا أحمد فهمي أبو سنة أن الحق في عرف الفقهاء: (هو ما ثبت في الشرع للإنسان أو لله تعالى على الغير)[5].

والذي يتضح من هذه التعاريف أن أصحابها اتجهوا ثلاثة اتجاهات في مفهوم الحق:

الاتجاه الأول: ويرى أصحابه أنّ الحق مصلحة، ويعنون بالمصلحة، المنفعة ذاتها والواقع كما يذكر الأستاذ العبادي، أن المصلحة هي هدف الحق وغايته، فهي شيء آخر غير الحق. وكأن أصحاب هذا الرأي قد نظروا إلى ما يبتغى بالحق من مصلحة فعرفوه بها[6].

الاتجاه الثاني: ويرى أصحابه أنّ الحق اختصاص. ويذكر الأستاذ

---

(١) انظر حاشيته المسماة قمر الأقمار على نور الأنوار شرح المنار ٢/٢١٦.

(٢) انظر الأستاذ الزهاوي في المصدر السابق.

(٣) انظر الحق والذمة وتأثير الموت فيهما ص٣٧.

(٤) انظر الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ص١٠.

(٥) انظر النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية ص٥٠.

(٦) انظر مؤلفه الملكية في الشريعة الإسلامية ١/٩٨ك.

الزرقا عند شرحه لتعريفه الحق قائلاً:

أن الاختصاص، هو علاقة تشمل الحق الذي موضوعه مالي كاستحقاق الدين في الذمة بأي سبب كان، والذي موضوعه ممارسة سلطة شخصية كممارسة الولي ولايته والوكيل وكالته.

وهذه العلاقة لكي تكون حقاً، يجب أن تختص بشخص معين أو بفئة، إذ لا معنى للحق إلا إذا تصورنا بأن هناك ميزة مقصورة على صاحبه دون غيره. وبذلك تخرج العلاقة التي لا اختصاص فيها وإنما هي تعتبر من قبيل الإباحات العامة كالاصطياد والاحتطاب في الصحراء.

واشترط الأستاذ الزرقا في تعريفه كذلك إقرار الشرع لهذا الاختصاص وما ينشأ عنه من سلطة أو تكليف، لأن نظرة الشرع هي أساس اعتبار الحقوق.

وبين بأنه ذكر (سلطة أو تكليفاً) لأن الحق تارة يتضمن سلطة وتارة تكليفاً. والسلطة نوعان: سلطة على شخص كحق الولاية على النفس، وسلطة على شيء معين كحق الملكية.

والتكليف دائماً عهدة على إنسان، وهو إما عهدة شخصية كقيام الأجير بعمله وإما عهدة مالية كوفاء الدين. ثم بين أن الحق بهذا المعنى لا يشمل الأعيان المملوكة لأنها أشياء مادية وليست اختصاصاً فيه سلطة أو تكليف، وقد عضد رأيه بما حكاه عن الفقهاء من أنهم يذكرون الحقوق في مقابلة الأعيان، بينما يذكره الأحناف في مقابلة الأموال. ويقولون: أنّ الحق ليس بمال.

وقد انتقد تعريف الحق بأنه مصلحة، وبيّن أنه ليس إلا اختصاص الشخص بهذه المنفعة وعلاقته بها، فليست المصلحة في الحقيقة سوى

متعلق للحق، أي محل له، فالحق صلة أو علاقة اختصاصية بين الشخص والمصلحة[1].

الاتجاه الثالث: وقد عرّف أصحاب هذا الرأي الحق انطلاقاً من معناه اللغوي.

فقد ذكر أستاذنا أبو سنّة في شرح تعريفه للحق، بأن المقصود بـ(ما) أي شيء وهو شامل لملك العين ولملك المنفعة، وللدين، وللحقوق الفكرية كحق التأليف والصناعة والاختراع، ويشمل كذلك الامتناع عن الفعل الضارّ، وللحقوق الفطرية أيضاً، كالحياة والحرية، لا فرق بين أن يكون الثابت على وجه الاختصاص وهو المعروف بالملك أو على وجه الاشتراك كما في الإباحة العامة[2].

والمراد بالثبوت هنا (التمكن والتسلط) بحيث لا يملك أحد رده عما ثبت له ولا الحيلولة دون ممارسته ولو كان فعلاً مباحاً أو مندوباً.

والمراد بقوله: في الشرع، أن يكون الحق الثابت قد شرعه الله عز وجل ولم تمنع الشريعة منه، لأنها هي مصدر الحقوق كلها[3].

وقد قصد الشيخ بقوله: (للإنسان أو لله تعالى) تعميمَ الحقِّ، ليشمل حق الإنسان، كملكه لماله والتصرف فيه، وحق الله تعالى في أن يعبده الناس ويقيموا دينه.

وعنى بقوله: (على الغير) أن كل ما ثبت للإنسان أو لله تعالى هو

---

(١) انظر مؤلفه الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ص١٤.
(٢) انظر النظريات العامة في المعاملات ص٥٢.
(٣) انظر المصدر السابق أيضاً.

واجب على الغير سواء كان هذا الغير مُعَيّناً كحق الإنسان في ثمن ما باع وفي أجرة عمله، فإنه واجب على المشتري ورب العمل، أم كان واجباً على الناس جميعاً كملك الإنسان لأرضه وولايته على طفله[1].

وقد انتقد الشيخ أبو سنّة تعريف بعض الفقهاء للحق بأنه اختصاص يقره الشرع. بمعنى أن يكون الشيء ثابتاً لصاحب الحق وحده وممنوعاً عن غيره، كالكتاب الذي هو ملك لصاحبه ولا يجوز للغير التصرف فيه، أما ما يشترك فيه الجميع من المباحات العامة كالسير في طريق عام أو الشرب من النهر مثلا، فإن البعض لا يسميه حقاً بل يسميه إباحة.

ويمضي في قوله: (بأن هذا التحديد ليس بسديد، لأن الفقه كما يطلق الحق على ما فيه اختصاص، يطلقه كذلك على ما فيه الاشتراك كالأمثلة السابقة)[2].

ولا أرى مبرراً لما ذكره أستاذنا أبو سنّة، لأننا إذا عرفنا بأن الاختصاص يقوم على عدم جواز التعرض للمختص في حدود ما وقع عليه الاختصاص فإنه يتصور عندئذ تحققه في الإباحات العامة، لأن الشخص عندما يستعمل حقه في أي مباح من المباحات العامة، فلا يجوز لأحد التعرض له فيه ولا منعه عنه بالقدر الذي وضع المختص يده عليه، وهذا ما أكد عليه الأستاذ الزرقا عند شرحه لتعريف الحق[3].

---

(١) انظر المصدر السابق أيضاً.

(٢) انظر المصدر السابق أيضاً.

(٣) انظر الملكية في الشريعة الإسلامية للدكتور العبادي ١/١٠٣ك وكذا الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ص١٤.

أقسام الحق:

ينقسم الحق باعتبارات مختلفة، فهو ينقسم باعتبار صاحب الحق إلى حق الله تعالى وحق الإنسان وما اجتمع فيه الحقان. وقد تكلفت كتب الفقه وأصوله ببيان تلك الحقوق بما لا مجال للكلام عنها هنا، حيث أننا سنقتصر في الكلام عن الحقوق المالية فقط لأنها هي المقصودة في موضوع بحثنا هذا.

وقد قسم ابن رجب الحنبلي حقوق العباد التي تتعلق بالأموال إلى خمسة أنواع وهي(١):

١- حق الملك: ومثل له بحق السّيد في مال عبده.

٢- حق التملك: وذلك كحق الأب في مال ولده وحق العاقد للعقد إذا وجب له، وحق الشفيع في الشفعة(٢).

٣- حق الانتفاع: وقد بين أنه يدخل فيه صور منها:

---

(١) انظر القاعدة الخامسة والثمانين ص٢٠٠-٢٠٨ من القواعد.

(٢) وذكر بعد ذلك صوراً قد اختلف فيها: هل يثبت فيها الملك أو حق التملك؟ منها حَقُّ الموصى له بعد موت الموصي وبين أن فيها وجهين: أحدهما أنه يثبت له الملك والثاني أنه يثبت له حق التملك بالقبول، ومنها من نبت في أرضه كلأ أو نحوه من المباحات أو توحل فيها صيد أو سمك ونحوه، فهل يملكه بذلك؟ في المسألة روايتان معروفتان، وأكثر النصوص عن أحمد تدل على الملك وعلى الرواية الأخرى إنما يثبت حق التملك وهو مقدم على غيره بذلك إذ لا يلزمه أن يبذل من الماء والكلأ إلا الفاضل عن حوائجه ومنها متحجر الموات، المشهور أنه لا يملكه بذلك، ونقل صالح عن أبيه ما يدل على أنه يملكه، وعلى الأول فهو أحق بتملكه بالإحياء.

أ- وضع الجار خشبة على جدار جاره إذا لم يضره به للنص الوارد فيه.

ب- إجراء الماء في أرض غيره إذا اضطر إلى ذلك في رواية عن الإمام أحمد.

ج- لو باع أرضاً فيها زرع يحصد مرة واحدة ولم يبدُ صلاحه أو شجراً عليه ثمر لم يبدُ صلاحه، كان ذلك واجب البقاء في الشجر والأرض إلى وقت الحصاد والجذاذ بغير أجرة. ولو أراد تفريغ الأرض من الزرع لينتفع بها إلى وقت الجذاذ أو يؤجرها، لم يكن له ذلك.

٤- حق الاختصاص: (وهو عبارة عما يختص مستحقه بالانتفاع به ولا يملك أحد مزاحمته فيه وهو غير قابل للشمول والمعاوضات). وقد ذكر جملة من صور حق الاختصاص منها:

أ- الكلب المباح اقتناؤه كالمعلم لمن يصطاد به، فإن كان لا يصطاد به أو كان جرواً يحتاج إلى التعليم فوجهان.

ب- مرافق الأملاك كالطرق والأفنية ومسيل المياه، ونحوها، فهل هي مملوكة أو ثبت فيها حق الاختصاص، رأيان في المسألة: أحدهما ثبوت حق الاختصاص فيها من غير ملك، وبه جزم القاضي وابن عقيل.

والرأي الآخر أنه يفيد الملك، وصرح به الأصحاب في الطرق.

ج- مرافق الأسواق المتسعة التي أعدت للبيع والشراء، كالدكاكين المباحة ونحوها فالسابق إليها أحق بها، وهل ينتهي حقه بانتهاء النهار أو يمتد إلى أنْ ينتقلَ قماشه عنها، على وجهين.

د- الجلوس في المساجد ونحوها لعبادة أو مباح، فيكون الجالس

أحق بمحله إلى أن يقوم عنه باختياره قاطعاً للجلوس، أما لو قام لحاجة عارضة ونيته العودة فهو أحق بمجلسه.

٥- حق التعلق لاستيفاء الحق، وقد مثل له بعدة صور منها:

أ- تعلق حق المرتهن بالرهن، ومعناه أن جميع أجزاء الرهن محبوس بكل جزء من الدين حتى يستوفى جميعه.
ب- تعلق حق الجناية بالجاني، ومعناه أن حقه انحصر في ماليته وله المطالبة بالاستيفاء منه، ويتعلق الحق بمجموع الرقبة لا بقدر الأرش على ظاهر كلام الأصحاب.
ج- تعلق حق الغرماء بالتركة هل يمنع انتقالها بالإرث؟.

على روايتين، وهل هو كتعلق الجناية أو الرهن؟ اختلف كلام الأصحاب في ذلك، وصرح الأكثرون بأنه كمتعلق الرهن.

ويفسر بثلاثة أشياء:

أحدها: أن تعلق الدين بالتركة وبكل جزء من أجزائها، فلا ينفك منها شيء حتى يوفى الدين كله.

الثاني: أن الدين في الذمة ويتعلق بالتركة، وهل هو في ذمة الميت أو الورثة على وجهين.

الثالث: أنه يمنع صحة التصرف، وفي ذلك وجهان أيضاً.

د- تعلق حق الموصى له بالمال، وهل يتبع الانتقال إلى الورثة، جعل طائفة من الأصحاب حكمه حكم الدين، وجزم القاضي بعدم انتقاله إلى الورثة، ففرق بين الدين والوصية بأن حق الموصى له في عين التركة ولا يملك الورثة إبدال حقه،

بخلاف الدين، فإن حق صاحبه في التركة والذمة، وللورثة التوفية من غيره، ومن هنا كان الفرق.

أقسام الحق عند فقهاء القانون:

قسم رجال القانون الحقوق المالية إلى ثلاثة أنواع هي:

الحقوق العينية والحقوق الشخصية والحقوق الذهنية أو المعنوية.

فعرفوا الحق العيني بأنه: سلطة معينة يعطيها القانون لشخص معين على شيء معين فصاحبه يستطيع أن يباشره دون وساطة أحد.

وعرفوا الحق الشخصي: بأنه مطلب يقره الشرع لشخص على آخر وهذا الحق يكون متعلقاً تارة قياماً بفعل ذي قيمة لمصلحة صاحب الحق، وتارة امتناعاً عن فعل مناف لمصلحته. وذلك كحق كل من المتبايعين على الآخر[1].

وقسموا الحقوق العينية إلى حقوق أصلية وحقوق تبعية، وعرفوا الحقوق العينية الأصلية بأنها: الحقوق التي تقوم بذاتها مستقلة لا تتبع حقاً آخر، وبموجب هذا الحق تصبح لصاحبه سلطة تخوله إحدى أو جميع المكنات الثلاثة التالية:

١- استعمال العين محل الحق.
٢- واستغلالها.
٣- والتصرف بها.

---

(١) انظر الأستاذ الزرقا في مؤلفه الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ص١٧، وكذا محاضرات في النظرية العامة للحق للدكتور إسماعيل الغانم ص٣١ وما بعدها.

وهذه المكنات الثلاث إذا اجتمعت شرعاً في حق عيني، كونت فيه أوسع سلطة يمكن أن يكسبها صاحب حق عيني، ولكنها لا تجتمع كلها إلا في حق عيني واحد، هو ملكية الشيء ولذلك توصف الملكية بأنها أوسع الحقوق العينية مدى، وتوجد إلى جانب حق الملكية حقوق متفرعة منه لا تخول صاحبها إلا بعض هذه المكنات كحق الاستعمال وحق الانتفاع وحق السكنى وحقوق الارتفاق القانونية[1].

وعرفوا الحقوق العينية التبعية بأنها: الحقوق التي لا توجد مستقلة إنما تتبع حقاً شخصياً لضمان الوفاء به كما في الرهن. وسلطة هذا الحق لا تخوّل صاحبه شيئاً من هذه المكنات أو المزايا، لأن غايته توثيق حق شخصي لصاحبه كما قلنا، فلسطته تنحصر في ضمان استيفاء ذلك الحق الشخصي من المال المقرر عليه هذا الحق العيني التبعي بطريق الأولوية على غيره من الدائنين الآخرين[2].

أما الحق المعنوي فهو: سلطة مقررة لشخص على شيء معنوي، أي على شيء لا يدرك بالحواس. وذلك كالأفكار والمخترعات، فهو سلطة على شيء غير مادي، هو ثمرة فكرة صاحب الحق أو نشاطه[3].

وقد نحا قريباً من هذا أستاذنا أبو سنة عندما قسّم الحق باعتبار علاقته البارزة إلى حق متعلق بالعين وحق ثابت في الذمة، فعرف الحق المتعلق بالعين (بأن يكون للإنسان حق في ذات شيء من الأشياء) وذلك كحق الملك في الدار، وحق سقي الزرع من جدول معين ومنه كل ما هو أمانة

---

(١) انظر الأستاذ الزرقا في المصدر السابق ص٢٠.

(٢) انظر المصدر السابق أيضاً ص٢١.

(٣) انظر الدكتور العبادي في مؤلفه: الملكية في الشريعة الإسلامية ١/ ١١٢.

في يد حائزه كالوديعة والعارية والعين المستأجرة في يد المؤجر والموصى له بالمنفعة في المنافع الموصى بها.

كما اعتبر الحقوق الفكرية من جملة الحقوق العينية، فهي أموال ذات مميزات خاصة اختص بها صاحبها دون غيره.

فالعلاقة البارزة ثابتة بين المالك وهذا المال المعنوي. أما الحق الثابت في الذمة، فهو إما أن يكون ديناً مالياً أو غير مالي، وإما عمل كبناء دار وخياطة ثوب أو منفعة كما في إجازة الدار وإجارة الأجير الخاص، وقد يكون امتناعاً عن عمل كمنع الزوجة من أن تدخل أحداً من الأجانب بيت زوجها إلا بإذنه(١).

وبعد أن عرض الشيخ أبو سنة أقسام الحقوق في الشريعة أردفها بتقسيم الحقوق عند فقهاء القانون، ثم أضاف قائلاً: (والشريعة لا تعارض في هذا الاصطلاح لأنه مجرد تنظيم ما دام يفصل في كل حق بحكم الله، غير أن الأقسام التي ذكرها علماء الشريعة مبنية على اختلاف الخصائص والأحكام الشرعية لكل قسم، وهي وافية بالأغراض القضائية والديانية(٢).

وقال الشيخ الخفيف بعد عرضه لأنواع الحق لدى فقهاء القانون: (وإذا كان الفقه الإسلامي لم يشر إلى هذه الأنواع، ولم يعرض لهذه القسمة، فإنه مع القسمة أنه قد عرف هذه الأنواع بأسماء أخرى، ولم يغفل بيان أحكامها غير مجموعة تحت عنوان واحد في مواضع متفرقة، حيث عرض لبيان أسبابها. وكان له في الحق قسمة أخرى نظر فيها إلى ما للحق من ارتباط بما يعني به، من حيث أنه شريعة وضعت لتنظيم الصلات بين العبد

---

(١) انظر النظريات العامة للمعاملات ص٧٠.

(٢) انظر المصدر السابق ص٧٧.

وربه وبين العبد وأمثاله من الناس، فقسمها إلى حق لله وحق للعبد وحق مشترك بينهما وغير ذلك من القسمات الخاصة به الكاشفة عن جوانب أخرى من جوانب الحق لم يعن الفقه الوضعي بها لعدم حاجته إليها)[1].

حق الملكية:

بعد أن تبين لنا أن حق الملكية يعد أكمل وأوسع الحقوق العينية الأصلية، وذلك من حيث السلطات التي يمنحها الفقه الإسلامي والقانون الوضعي للمالك على الشيء الذي يملكه، نقف الآن على ما ذكره الفقهاء المسلمون بخصوص أنواع الملكية، وما يجوز للمالك من التصرف في كل نوع منها.

وقبل البدء بتقسيم الملكية أود أن أشير باختصار إلى بعض تعاريف الفقهاء لها فإنهم يعبرون في كتبهم عن حق الملكية بالملك، ولأهمية هذا الحق وشموله عنوا بتبيينه، ولهم في ذلك تعريفات تختلف إيجازاً وإسهاباً، كما تتفاوت في إبراز الخواص المميزة لهذا الحق والجهات الملحوظة فيه.

فقد عرّفه الكمال ابن الهمام بقوله: (قدرة يثبتها الشارع ابتداءً على التصرف إلا لمانع)[2]، وذكر السيد الشريف الجرجاني أن الملك في اصطلاح الفقهاء هو (اتصال شرعي بين الإنسان وبين شيء يكون مطلقاً لتصرفه وحاجزاً عن تصرف غيره فيه)[3].

وعرفه القرافي بقوله: (حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة تمكن من يضاف إليه من انتفاعه بالمملوك والعوض عنه من حيث هو كذلك)[4].

---

(١) انظر الملكية في الشريعة الإسلامية ١/١٣-١٤.

(٢) انظر فتح القدير ٥/٤٥٦.

(٣) انظر تعريفات سيد شريف ص١٥٥.

(٤) انظر الفروق ٣/٢٠٩ وفي مكان عرف الملك بقوله: (إباحة شرعية في عين أو =

وعرف ابن الشاط الملكية بقوله: (تمكن الإنسان شرعاً بنفسه أو نيابة من الانتفاع بالعين أو المنفعة ومن أخذ العوض أو تمكنه من الانتفاع خاصة)[١].

ويلاحظ في معظم التعريفات المتقدمة الحرص على إدراج الشرعية في تعريف الحق أو التصريح بإثبات الشارع كما ذكر الكمال، وكل ذلك إفصاح عن مصدر الحق كما يقول الأستاذ الزهاوي[٢].

وذكر الشيخ الخفيف في تعريف الملكية: (بأنها وصف شرعي يثبت لصاحبه نتيجة حيازته للملوك حيازة ناشئة عن سبب من أسباب الملك)[٣]. والمقصود بالوصف الشرعي بأنه المكنةُ أو الإباحة التي أعطاها الشارع للحائز من أجل أن ينتفع بالمال أو يتصرف فيه أو يستحق عوضه.

أنواع الملك:

يقسم الملك إلى عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة، فبالنظر إلى خصائصه، قسم إلى ملك خاص، وهو ما يثبت لصاحبه على سبيل الاستئثار، وملك عام، وهو ما كان لمجموع أفراد الأمة أو لجماعة من الجماعات، وذلك كالأنهار والطرق وأفنية المدن[٤].

وبالنظر إلى صورته، يقسم الملك إلى مفرز، وهو ما اختص به مالك

= منفعة تقتضي تمكن صاحبها من الانتفاع بتلك العين أو المنفعة أو أخذ العوض عنهما من حيث هي كذلك). انظر ٣/ ٢١٦ من نفس المرجع.

(١) انظر حاشيته على الفروق ٣/ ٢٠٩.
(٢) انظر مؤلفه التعسف في استعمال حق الملكية ص٦٤.
(٣) انظر مؤلفه الحق والذمة ص٦١.
(٤) انظر الملكية للشيخ الخفيف ١/ ٧٣.

واحد دون اختلاط بملك الآخرين.

وملك شائع، وهو ما كان محله يختص به أكثر من مالك من غير تعيين الأجزاء التي تعود لكل منهم، وإنما لكل منهم نسبة معينة في كل جزء[١].

وهذه القسمة خاصة بملكية الأعيان.

وأما بالنظر إلى محلها حسب ورودها على العين أو المنفعة فقد قسم ابن رجب الحنبلي الملك إلى أربعة أنواع، هي:

أولاً: ملك عين ومنفعة، ويشمل عامة الأملاك الواردة على الأعيان المملوكة بالأسباب المقتضية لها من بيع وهبة وإرث وغير ذلك.

ثانياً: ملك العين بدون منفعة، وقد مثل له بالوصية بالمنافع لجهة، وبالرقبة لجهة أخرى، أو تركها للورثة.

ثالثاً: ملك المنفعة بدون عين، وهو ثابت بالاتفاق، وهو على ضربين، أحدهما ملك مؤبد. كالوصية بالمنافع، وكالأرض الخراجية المقرة في يد مَنْ هي في يده كالخراج يملك منافعها على التأبيد.

والآخر، ملك غير مؤبد، ومنه الإجارة ومنافع المبيع المستثناة في العقد مدة معلومة.

رابعاً: ملك الانتفاع المجرد، وله صور متعددة، منها:

أ- ملك المستعير فإنه يملك الانتفاع لا المنفعة على رواية.

ب- المنتفع بملك جاره من وضع خشب وممر في داره ونحوه، وإن كان بعقد صلح فهو إجارة.

---

(١) انظر المرجع السابق أيضاً ١/ ٨١.

ج- منح الدولة أماكن الإرفاق كمقاعد الأسواق ونحوها لأشخاص معينين[1].

وقد وردت هذه الأنواع في كتب القواعد لمذاهب أخرى مع إفراد النوع الرابع وتمييزه عن سائرها. فبعد أن ذكر السيوطي من الشافعية الأنواع الثلاثة الأولى قال: وقد يملك الانتفاع دون المنفعة، وعَقَّبَ على قوله هذا، بأن ذلك إباحة لا تمليك[2].

وكذلك ذكر العلامة ابن نجيم الحنفي الأنواع الثلاثة، وأفاد أن المراد بالنوع الرابع عند غيرهم ما يقابل إباحة الانتفاع عندهم[3].

حكم الملك:

المقصود بحكم الملك هنا، هو الأثر الذي يترتب عليه، وقد سبق لنا عند كلامنا عن أقسام الحق عند فقهاء القانون، أن قلنا: أن لصاحب الحق العيني الأصلي سلطة تُخَوِّلُه إحدى أو جميع المكنات الثلاث، التي هي: استعمال العين محل الحق، واستغلالها، والتصرف بها.

وفي الواقع هذه هي عناصر حق الملكية كما سَمَّاها رجال القانون، فللمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء ما لم يَرِدْ قيدٌ يقيد هذا التصرف.

وهذه القدرات والمكنات المذكورة، هي التي عناها فقهاء المسلمين بقولهم: حق الملك، ومرادهم به كما ذكرنا، الأثر الذي يترتب عليه.

والنصوص الفقهية التي توضح ما يثبت للمالك من سلطات أو قدرات

---

(١) انظر القاعدة السادسة والثمانين ص٢٠٨.

(٢) انظر الأشباء والنظائر ص٣٨١.

(٣) انظر الأشباه والنظائر ص٣٥١.

أو مكنات على الشيء المملوك كثيرة، وهي مبثوثة في الأبواب الفقهية هنا وهناك.

من هذه النصوص: ما جاء في حاشية ابن عابدين: (الانتفاع بالمال يعتمد في كل شيء بما يصلح له)[1] وفي قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (يثبت التصرف بحصول الملك ويزول بزواله)[2].

ومن هنا يمكن القول: أن فقهاء الشريعة وإن لم يتعرضوا لتفصيل مكنات الحق على النحو الذي ذكره فقهاء القانون، إلا أنها مسلّم بها عندهم كمظهر للملكية التامة[3].

أسباب الملك:

قلّما يفرد الفقهاء فصولاً خاصة تجمع أسباب الملك، وإنما يتكلمون عنها ضمن أبواب الفقه، وغالباً ما يذكرها فقهاء الأحناف عند بيانهم لأسباب شركة الملك، فيذكرون منها: الشراء والهبة والوصية والإرث والاستيلاء والخلط والاختلاط[4].

إلا أن العلاّمة ابن نجيم عند بيانه القول في الملك أفرد المسألة الأولى لبحث أسباب التملك وعنون لها بذلك، وذكر من تلك الأسباب ما تقدم وأضاف أسباباً كثيرة أخرى على سبيل يشبه الاستيعاب[5].

---

(١) انظر حاشية ابن عابدين ٤/ ٥٠٢.
(٢) انظر قواعد الأحكام ٢/ ٦.
(٣) انظر الأستاذ الزهاوي في مؤلفه التعسف في استعمال حق الملكية ص٦٩.
(٤) انظر ابن نجيم في الأشباه والنظائر ص٣٤٦ وما بعدها.
(٥) انظر المصدر السابق أيضاً.

وكذلك قليلاً ما يتعرض فقهاؤنا رحمهم الله لرد أسباب الملك إلى أنواع تجمعها وقد أشار الحافظ ابن رجب إلى ذلك إشارة عارضة بقوله: (إن الملك يقع تارة بعقد وتارة بغير عقد)[1].

أما العلّامة ابن نجيم فقد فصل القول في ذلك حيث رد أسباب الملك جميعها إلى ثلاثة أنواع: ما هو مثبت للملك من أصله (أي ابتداء)، وناقل للملك، وخلافه.

وحصر الأول بالاستيلاء على المباح، فشرطه خلو المحل عن الملك، ومَثَّلَ للثاني بالبيع والهبة، وللثالث بملك الوارث[2].

ومن الفقهاء مَنْ تعرّض لقسمة الأسباب إلى قولية وفعلية، وإذا لوحظ أن المراد بالأسباب الفعلية ما يعود إلى فعل الإنسان وما لا يعود إلى فعله وأنها أسباب لما يترتب عليها بجعل الشارع، أي أنها أسباب شرعية، وأن مراد الفقهاء بالأسباب القولية التصرفات الشرعية، اتضح لنا كما يقول الأستاذ الزهاوي التقاء الفقه الإسلامي مع القانون في رد أسباب الملك وأسباب الحقوق بصورة عامة إلى الوقائع الشرعية والتصرفات الشرعية التي تقابل الوقائع القانونية والتصرفات القانونية[3].

وأما أسباب الملك الناقص ففي ملك الرقبة، الوصية والميراث، والوصية تدخل في الأسباب الناقلة والميراث خلافة، وإن كانت الوصية أيضاً تفيد الخلافة عند فريق من الفقهاء، وإلى هذين الأصلين ترجع أيضاً أسباب ملك المنفعة وهي: الإجارة والإعارة عند المالكية وأكثر الحنفية.

---

(١) انظر القاعدة الحادية والخمسين ص٧٤.

(٢) انظر الأشباه والنظائر ص٣٤٦ وما بعدها.

(٣) انظر الأستاذ الزهاوي في بحثة التعسف في احتمال حق الملكية ص٧١.

والوصية والوقف والوراثة سببٌ لملك المنفعة في حقوق الارتفاق التي تُعَدُّ من قبيل ملك المنفعة عند فقهاء الشريعة وتورث اتفاقاً، وكذلك في الإجارة عند مَنْ لا يقول بانفساخها بموت المستأجر، وفي الوصية بالمنافع عند مَنْ لا يقول بانقضائها بموت الموصى له قبل انتهاء المدة(١).

مدى انتفاع المستأجر بالعين المستأجرة:

لقد تبين لنا من خلال البحث أن الإجارة سبب من أسباب الملك الناقص، وأن المستأجر مالك لمنفعة العين المؤجرة خلال مدة الإجارة، وأن هذا الحق قد ثبت للمستأجر بطريق المعاوضة المالية، وهو ما دفعه من مال لصاحب العين، ونريد هنا أن نتعرف ماهية الحقوق التي أجازها له الشارع مدة انتفاعه بالعين المستأجرة:

لقد اتفق الفقهاء على أن ما يملكه المستأجر بالعقد، هي المنفعة، لأن الإجارة كما عرّفوها بقولهم: عبارة عن تمليك المنافع بعوض، فالعين ليست مملوكة بالإجارة كالمبيع(٢).

ويلزم المؤجر تمكين المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة، فإن كانت العين داراً وجب على المالك تسليمها وعمارة ما يحتاج فيها إلى تعمير(٣).

والمقصود بانتفاع المستأجر، استغلال منفعة العين في الحدود المتعارف

---

(١) انظر الأستاذ الزهاوي في مؤلفه السابق ص٧٢، الشيخ علي الخفيف: أحكام المعاملات المالية ص٥١، ٥٢، ٦٣، ٦٦ وكذا الملكية ١/ ١٤٣

(٢) انظر روضة الطالبين وعمدة المفتين للإمام النووي ٥/ ٢١١.

(٣) جاء في مرشد الحيران مادة ٦٣٧ ما يلي: لا يجوز للمؤجر أن يتعرض للمستأجر في استيفائه للمنفعة مدة الإجارة ولا أن يحدث في العين المؤجرة تغييراً يمنع من الانتفاع بها أو يخل بالمنفعة المعقودة عليها.

عليها، ويجب عليه العناية بالعين المنتفع بها وردها إلى المالك عند نهاية الانتفاع[1].

هل يجوز للمستأجر تمليك المنفعة لغيره؟

لو كانت العين المؤجرة عقاراً كأن تكون داراً أو دكاناً أو ما أشبه ذلك فإذا أراد المستأجر تأجير العقار المذكور لشخص آخر من دون الرجوع إلى رأي صاحب العقار فهل يجوز له ذلك شرعاً أم لا؟.

الجواب على هذا: يجوز لمالك المنفعة أن يستوفيها بنفسه أو بغيره كمستأجر أو مستعير، فإن كانت العين داراً فله أن يسكن فيها نفسه، ومع غيره، وله أن يسكن فيها غيره بالإجارة والإعارة، وله أن يضع فيها متاعاً وغيره، غير أنه لا يجعل فيها حداداً ولا قصاراً ولا طحاناً، ولا ما يضرُّ البناء ويوهنه، لأن ذلك قد يعرض العين للتلف وذلك لا يجوز، لأن مطلق العقد ينصرف إلى المعتاد، والحانوت الذي يكون في صف البزازين لا يؤجر لعمل الحداد والقصار والطحان فلا ينصرف مُطْلَقُ العقدِ إليه. إذ المطلق محمول على العادة فلا يدخل غيره في العقد إلا بالتسمية أو الرضا، وإنما جاز للمستأجر أن يؤجر من غيره ويعير، لأنه ملك المنفعة، فكان له أن يؤجر من غيره بعِوَضٍ أو بغير عوض[2].

---

(١) ذكر صاحب مرشد الحيران في المادة ٦٥٤ ما يلي: يجب على المستأجر أن يعتني بالعين المؤجرة كاعتنائه بملكه ولا يجوز له أن يحدث بها تغيير بدون أذن مالكها وفي المادة ٦٥٨ ذكر بأنه يجب على المستأجر تفريغ الدار أو الحانوت المؤجرة ويسلمها لصاحبها، ولا حاجة للتنبيه عليه بالتخلية.

(٢) انظر القاعدة السابعة والثمانين من القواعد لابن رجب الحنبلي ص٢١٠ وانظر المبسوط للسرخسي ١٥/ ١٣٠، مصادر الحق للدكتور عبد الرزاق السنهوري ٦/ ٧٢.

وبخصوص إجارة المستأجر للعقار بأكثر مما استأجره. للفقهاء في المسألة قولان:

أحدهما، ويقضي بجواز ذلك مطلقاً سواء أضاف المستأجر إلى العين المؤجرة شيئاً من ماله أم لا.

دليل هذا الرأي هو:

أن المنافع لها حكم الأعيان، فتعتبر مملوكة للمستأجر بالعقد مسلمة إليه بتسليم الدار، فكان بمنزلة من اشترى شيئاً وقبضه ثم باعه وربح فيه، فالربح يطيب له لأنه ربح على ملك حلال له. هذا ما ذهب إليه الشافعية(١). وهو الصحيح من مذهب الحنابلة أيضاً(٢).

والرأي الثاني، وقد ذهب فيه أصحابه إلى القول: أنه لا يجوز للمستأجر أن يؤجر العين بأكثر مما استأجرها به، وإذا فعل ذلك، تصدق بالفضل إلا أن يكون أصلح منها بناءً أو زاد فيها شيئاً، فحينئذ يطيب له الفضل.

دليل هذا القول:

أن المنافع لم تدخل في ضمان المستأجر وإن قبض العين المؤجرة. بدليل أن العين المذكورة لو انهدمت لم يُلْزِمْهُ المؤجِّرُ بشيء، فهذا ربح حصل لا على ضمانه، ونهى رسول الله ﷺ عن ربح ما لم يضمن، هذه

---

(١) انظر الخطيب الشربيني في مغني المحتاج ٢/ ٣٥٠.

(٢) انظر ابن رجب في القاعدة السابعة والثمانين ص٢١٠ فقد ذكر فيها ما يقبل النقل والمعاوضة من الحقوق المالية والأملاك وقد فرع منها إجارة المستأجر فذكر بأنها جائزة على المذهب الصحيح بمثل الأجرة وأكثر وأقل.

وجهة نظر الحنفية[1] ورواية للحنابلة أيضاً[2].

وما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول هو المختار لما ذكروه من تدليل.

حكم ما إذا أحدث المستأجر في العين عمارة أو شيئاً آخر:

إذا كانت العين المؤجرة داراً أو دكاناً مثلاً، فأضاف إليه المستأجرُ بناءً أو أجرى عليها تحسيناً، فما هو حُكْمُ الشيء المضاف في هذه الحالة.

الجواب على ذلك: أن المسألة تحتمل الوجوه التالية:

١- إذا كانت الإضافة مما لا يمكن قلعها من البناء الأول، وقد فعل المستأجر ذلك بموافقة مالك العقار، فله الرجوعُ على المالك بما بذله من مال، إلا أن ذلك لا يمنع من إخراجه من الدار عند انتهاء العقد، بعد أن يستوفي المستأجر ما أنفقه على العقار من مال. إلا في حالة واحدة وهي: ما إذا اتفق المتعاقدان على أن تكون نفقة الإضافة من الأجرة، فعندئذ تكون بمثابة عقد بمقدارها. لا يحق للمؤجر طلب تخلية العقار قبل مُضِيِّ المدة المقابلة لذلك. ولو أراد المستأجر أنْ يسكن معه آخر مقابل مبلغ من المال في نظير الكلفة التي أنفقها على العقار لا يجوز له ذلك، لأن المكان وما فيه مُلْكٌ لصاحبه - أعني الدار والعمارة، والذي يستحقه المستأجرُ هو ما أنفقه من مالٍ على الدار في ذمة صاحبها فقط.

٢- إذا كانت الإضافة مما تُنْقَلُ أو تُحوَّلُ كأنْ تكون خشباً أو نحاساً أو ما أشبه ذلك وقد وضعت بإذنٍ من المالك، فإن الشيء المضاف يبقى في هذه الحالة على ملك المستأجر، فإذا انقضت مدة الإجارة، فله أخذ ما

---

(١) انظر السرخسي في المبسوط ١٥/ ١٣٠.

(٢) انظر القواعد ص٢١٠.

أضافه من مواد أو مطالبة المالك بدفع قيمة الشيء المضاف، ولو أرادْ المستأجر أن يسكن معه غيره مقابل مبلغ يدفعه الساكن له، جاز له أخذ ذلك، لأنه في المعنى باعه ما يستحق ويصبح حكم المستأجر الثاني مع مالك العقار كحكم المستأجر الأول.

٣- إذا كانت الإضافة المذكورة قد قام بها المستأجر بلا إذن من المالك، فلا رجوعَ له عليه، ويُخَيَّرُ صاحبُ العقار بين أن يلزم الساكن بأخذِ عينِ شَيْئِهِ أو دفع قيمته له مقلوعاً[١].

جواب السؤال مدار البحث:

بعد أن وقفنا على رأي فقهائنا رحمهم الله فيما يملكه المستأجرُ من حقوق في العين المؤجرة، تبين لنا ما يأتي:

أولاً: يجوز للمستأجر بحكم تَمَلُّكِه لمنفعة العين المؤجرة أن يؤجرها للغير مدة إيجاره لتلك العين المعقود عليها مع المالك الأصلي، على أنْ نُلاحظَ الشروطُ التي ذكرها الفقهاء بخصوص عدم إلحاق الضرر بالعين المؤجرة من قبل المستأجر الجديد. وللمالك طلب تخلية الدار من المستأجر الجديد بعد انتهاء مدة عقد الإجارة مع المستأجر الأول.

ثانياً: فيما عدا ذلك، لا يجوز للمستأجر أن يتصرف بالعقار بأية حال من الأحوال فيما يأخذه من مال لقاء تخليته العقار لشخص آخر، لا يجوز له شرعاً، لأن حقه ينتهي بانتهاء عقد الإجارة مع المالك، وما يطلبه من مال ليس في مقابل عين ولا منفعة.

---

(١) انظر فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك لأبي عبدالله محمد ٢/ ٩٨.

وما يفعله البعضُ من ترك بضاعةٍ أو شيء من الأثاث على أساس أنَّ ما يُؤخذ هو في مقابل هذه العين فإن ذلك يعتبر من قبيل التحايل على أكل أموال الناس بالباطل إذ لا من مسوّغ له شرعاً التصرف بالعين المؤجرة بعد انتهاء العقد.

ثالثاً: أما موقف الشريعة من النوع الثاني من بدل الخلو، فالجواب عنه كما يلي:

أ- إنّ أخذ المالك للمبلغ الإضافي من المستأجر على أساس أنه بدل الخلو، لا يجوز له شرعاً، لأنه لا مبرر لأخذه إلا إذا اعتبره جزءاً من الأجرة مدفوعاً مسبقاً. فإن قيل: لم لا يعتبر المبلغ المذكور من قبيل الهبة؟.

فالجواب على هذا: إن وجود مثل هذا الشرط، أمرٌ مُخِلٌّ بعقدِ الإجارة لأنه شرطٌ يتنافى مع مقتضى العقد.

ب- يجوز لمالك العقار من دار أو دكان أو ما أشبه ذلك، تأجير عقاره ببدل إيجارٍ لمدة سنة بمبلغ من المال، ولسنة أخرى ببدل إيجار أقل أو أكثر، سواء كان لذات المستأجر الأول أو لغيره، لأنه تصرف في خالص حقه.

والله تعالى أعلم

إتماماً لفائدة البحث أدون فيما يلي قرار مجمع الفقه الإسلامي الذي اتخذه بشأن بدل الخلو في دورة المجمع الرابعة المنعقدة في جدة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

بسم الله الرحمن الرحيم

قرار بشأن بدل الخلو

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره الرابع بجدة في المملكة العربية السعودية في ١٨-٢٢ جمادى الآخرة ١٤٠٨هـ الموافق ٦-١٢ فبرايـر ١٩٨٨.

بعد اطلاعه على الأبحاث الفقهية الواردة إلى المجمع بخصوص (بدل الخلو) وبناء عليه، قرر ما يلي:

أولاً: تنقسم صور الاتفاق على بدل الخلو إلى أربع صور هي:

١- أن يكون الاتفاق بين مالك العقار وبين المستأجر عند بدء العقد.
٢- أن يكون الاتفاق بين المستأجر وبين المالك، وذلك في أثناء مدة عقد الإجارة أو بعد انتهائها.
٣- أن يكون الاتفاق بين المستأجر وبين مستأجرٍ جديد في أثناء مدة عقد الإجارة أو بعد انتهائها.
٤- أن يكون الاتفاق بين المستأجر الجديد وبين كُلٍّ من المالك والمستأجر الأول قبل انتهاء المدة أو بعد انتهائها.

ثانياً: إذا اتفق المالك والمستأجر على أن يدفع المستأجر للمالك مبلغاً مقطوعاً زائداً عن الأجرة الدورية «وهو ما يسمى في بعض البلاد خلواً» فلا

مانع شرعاً من دفع هذا المبلغ المقطوع على أنْ يُعَدَّ جزءاً من أجرة المدة المتفق عليها، وفي حالة الفسخ تطبق على هذا المبلغ أحكام الأجرة.

ثالثاً: إذا تم الاتفاق بين المالك وبين المستأجر أثناء مدة الإجارة على أن يدفع المالك إلى المستأجر مبلغاً مقابل تَخَلِّيه عن حَقِّهِ الثابت بالعقد في ملك منفعة بقية المدة، فإنَّ بَدَلَ الخلو هذا جائز شرعاً، لأنه تعويض عن تنازل المستأجر برضاه عن حقه في المنفعة التي باعها للمالك.

أما إذا انقضت مدة الإجارة، ولم يتجدد العقد صراحة أو ضمناً عن طريق التجديد التلقائي حسب الصيغة المقيدة له، فلا يَحلّ بدل الخلو، لأن المالك أحق بملكه بعد انقضاء حق المستأجر.

رابعاً: إذا تم الاتفاق بين المستأجر الأول وبين المستأجر الجديد أثناء مدة الإجارة على التنازل عن بقية مدة العقد لقاء مبلغ زائد عن الأجرة الدورية، فإن بدل الخلو هذا جائز شرعاً، مع مراعاة مقتضى عقد الإجارة المبرم بين المالك والمستأجر الأول، ومراعاة ما تقضي به القوانينُ النافذة الموافقة للأحكام الشرعية.

على أنه في الإجارات الطويلة المدة خلافاً لنص عقد الإجارة طبقاً لما تسوغه بعض القوانين لا يجوز للمستأجر إيجار العين لمستأجرٍ آخر، ولا أخذ بدل الخلو فيها إلا بموافقة المالك.

أما إذا تم الاتفاقُ بين المستأجر الأول وبين المستأجر الجديد بعد انقضاء المدة فلا يحل بدل الخلو، لانقضاء حق المستأجر الأول في منفعة العين.

مصادر البحث

بعد القرآن الكريم:

١- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة - تأليف: زين العابدين بن إبراهيم بن نجم. مؤسسة الحلبي ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.
٢- القواعد في الفقه الإسلامي، للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي - الطبعة الأولى - مكتبة الكليات الأزهرية.
٣- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية - تأليف جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - عيسى البابي الحلبي.
٤- روضة الطالبين وعمدة المفتين - للإمام النووي المكتب الإسلامي - الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - بيروت.
٥- الملكية في الشريعة الإسلامية - للدكتور عبد السلام داود العبادي. القسم الأول مكتبة الأقصى/ عمان. الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.
٦- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للشيخ محمد الشربيني الخطيب. مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
٧- فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، لأبي عبد الله محمد أحمد علي، وبهامشه: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون المالكي. الطبعة الأخيرة - مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م.
٨- محاضرات في النظرية العامة للحق - الطبعة الثالثة - القاهرة - تأليف الدكتور إسماعيل غانم - الناشر - مكتبة عبد الله وهبة. تاريخ

الطبع ١٩٦٦م.
٩- الحق والذمة وتأثير الموت فيهما - للشيخ علي الخفيف. الناشر - مكتبة عبد الله وهبة في ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م.
١٠- مصادر الحق في الفقه الإسلامي - للدكتور عبد الرزاق السنهوري - الطبعة الثالثة ١٩٦٨م. معهد البحوث والدراسات العربية.
١١- الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد - للأستاذ مصطفى الزرقا. مطبعة طربين في دمشق ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.
١٢- النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية للأستاذ أحمد فهمي أبو سنة. مطبعة دار التأليف بالقاهرة ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
١٣- التعسف في استعمال حق الملكية - تأليف الدكتور سعيد أمجد الزهاوي. الطبعة الأولى. دار الاتحاد العربي بالقاهرة.
١٤- كشف الأسرار ونور الأنوار. حاشية الشيخ عبد الحليم اللكنوي المسماة: قمر الأقمار على نور الأنوار شرح المنار. دار الطباعة بالأستانة ١٣٠٦هـ.
١٥- الفروق، للإمام القرافي، وبهامشه تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية. دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت لبنان.
١٦- حاشية ابن عابدين على الدر المختار - رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار - للعلامة محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الشهير بابن عابدين. مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٢٧هـ.
١٧- المبسوط لشمس الأئمة أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي وهو شرح لما تتضمنه كتب ظاهر الرواية - الطبعة الأولى - مطبعة السعادة بمصر.
١٨- فتح القدير - حاشية على الهداية شرح البداية وفتح القدير للإمام الكمال بن الهمام - الطبعة الأولى - المطبعة الخيرية ١٢٢٦هـ.

١٩- مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان لمحمد قدري باشا، وقد صاغه في مواد على غرار المجلة. الطبعة الثانية - مطبعة المعارف بغداد ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.

٢٠- قواعد الأحكام - للعلامة العز بن عبد السلام - دار الكتب العلمية - بيروت لبنان.

٢١- الملكية في الشريعة الإسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية للشيخ علي الخفيف. مطبعة الجيلاوي بالقاهرة ١٩٦٩م.



حكم العملة الورقية في الشريعة الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين وبعد:

إن بحثي هذا الموسوم (حكم العملة الورقية في الشريعة الإسلامية) هو أحد الأبحاث التي ألقيت في الندوة الفقهية الأولى التي عقدها بيتُ التمويل الكويتي في الكويت في شهر آذار عام ١٩٨٧م.

والبحثُ جوابٌ عن سؤالٍ من إدارة البيت المذكور، وصيغته كما يلي:

(هل الأوراقُ المالية كالدينار والدولار تعتبر ذهباً أو كالذهب، وهل بيع الدينار الإسلامي بثمنٍ مقدم مع تسليم الدينار بعد مدة هو كالسلَم، وهل يجوز ذلك)؟.

فأقول وبالله التوفيق: قبل أن أخوض في أحكام هذه الأوراق نحتاج إلى معرفة تطور النظام النقدي في العالم وأن نُلِمَّ في البداية بشيءٍ من خلاصة هذا التطور.

تطور نظام النقود في العالم:

كان التعامل فيما بين الناس يتم عن طريق المقايضة، أي مبادلة سلعة

بسلعة، ويعتقد علماء الاقتصاد أن نظام المقايضة قد ساد وقتاً ما، إلا أن تطور الحياة البشرية وما يعترضُ الأخذ بمبدأ المقايضة من صعوبات، أدى إلى الاستعاضة عنها بنظامٍ آخرَ يسمى «نظام النقود السلعية»، وكان لكلٍّ بلدٍ ظروفه النقدية السلعية الخاصة، فهي في بلدٍ ما الأرز، وفي آخر الشاي والجلود أو الخيول والعبيد، ولا اعتراضَ على هذا ما دامت النقودُ وسيلةً للمبادلة أياً كانت هذه الوسيلة التي ارتضاها القوم في معاملاتهم.

غير أنَّ الخسارةَ وضياع الثروة كانت تتحقق تماماً عندما تكون حالة النقود قابلةً للتلف كالمحاصيل أو الحيوانات كما واجه الناس صعوبة تجزئة هذه الأموال أحياناً لتحقيق رغبة المبادلة في العمليات التجارية البسيطة، وأصبح من الضروري بعد توسع الاقتصاد في المجتمع أن يعتمد على سلعة تجمع بين المنفعة والبقاء فترة طويلة، وهذا هو أصلُ الفكرة التي أوحت إلى الناسِ أن يَتَّخِذُوا من المعادن وسيلة للتعامل، لأنَّ المعادنَ معيارٌ ثابت لا يتعرضَ للضياع كرأس مال، كما أنها لا تحتاج إلى نفقة في حفظها، فوق أنها تتحملُ عواديَ الدهر، وتمتاز بسهولة الحمل والنقل، كما أنه من الممكن تجزئتها عند الحاجة إلى أجزاء توافق مختلف الأغراض والاحتياجات، وهكذا اتجهت الجماعات إلى إعداد المعادن بأوزان معلومة مقدرة تحت مسؤولية أصحابها الذين نقشوا عليها أسماءهم أو ميزوها بعلامة خاصة، وتولَّت الدولةُ الإشرافَ على هذه العلامات فختمت القطعة بخاتم الدولة لتصبح قانونية ويَأْمَنَ الناسُ الغِشَّ والتزييف في نقود الذهب والفضة، وبذلك خطت الدولة الخطوة الأولى في سبيل اختراع النقود وسكها(١).

---

(١) انظر مقدمة النقود الإسلامية، المسمى بشذور العقود في ذكر النقود لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي، والمقدمة لمحمد بحر العلوم ص٤٤ وما بعدها.

ويذكر الأب انستاس ماري الكرملي بأن أول أمة عرفت النقود وتعاملت بها اللوذية في نحو سنة سبعمائة قبل الميلاد. وكانت بابل التي سنت أقدم الشرائع تجهل النقد، وكان أهلها يثمّنون الأشياء بقطع الفضة بأوزان معلومة، وكانت الأوقية أول وزن استعملوه، ثم استعملوا الثاقل بدلاً من الأوقية، وكان الذهب نادراً جداً غالي الثمن تساوي القطعة منه ثقلها من الفضة خمس عشرة مرة[1].

أما العرب قبل الإسلام فكانوا يتعاملون في دنانير الذهب البيزنطية ودراهم الفضة الساسانية وبعض نقود اليمن الحميرية ولا يتسلمونها إلا وزناً بحساب الدرهم والمثقال باعتدادها تبراً أو فضة بغض النظر عن كونها دنانير أو دراهم مضروبة، خاصة الدرهم لاختلاف أنواعها وأوزانها ويطلقون على دنانير الذهب العين ودراهم الفضة الورق. واستمر ذلك إلى ظهور الإسلام فأقره النبي عليه الصلاة والسلام وأبقاه على حالته.

وضرب الدرهم الإسلامي في بادىء أمره بأمر الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في السنة الثامنة من خلافته وهي سنة ٢٠ من الهجرة على طراز الدرهم الساساني، وقد نقشوا على الطوق الذي يحيط بصورة كسرى بعض الكلمات بالحرف الكوفي مثل (بسم الله) و(بسم ربي) وغيرها.

وضرب عبد الملك بن مروان الدرهم على طراز إسلامي خاص يحمل نصوصاً إسلامية نقشت عليه بالخط الكوفي بعد أن ترك الطراز الساساني، وذلك في سنة ٧٩ تسع وسبعين، وقيل: ضربه قبل هذا التاريخ.

وتذكر الروايات بأن دينار الذهب قد ضرب على هذا الطراز أيضاً سنة

---

(١) انظر النقود العربية وعلم النميّات. رسائل في النقود للبلاذري والمقريزي والذهبي نشرها الأب انستاس الكرملي ص٨٧ من مؤلفه النقود العربية وعلم النميات.

٧٧ للهجرة[١].

ولم يقتصر ضرب النقود والتعامل فيما بين الناس على الدراهم والدنانير، بل ظهرت الحاجة إلى نقود أقلّ ثمناً منهما، فتم ضرب مسكوكات معدنية من غير الذهب والفضة، سميت بالفلوس.

يقول المقريزي: «وأما الفلوس فإنه لما كان في المبيعات محقرّات تقل عن أن تباع بدرهم أو جزء منه، احتاج الناس من أجل ذلك في القديم والحديث من الزمان إلى شيء سوى نَقْدَي الذهبِ والفضة يكون بإزاء تلك المحقرات، لم يسمّ أبداً على وجه الدهر ساعة من نهار فيما عرف من أخبار الخليقة نقداً، لا ولا أقيمَ قط بمنزلة أحد النقدين، واختلفت مذاهب البشر وآراؤهم فيما يجعلونه بإزاء تلك المحقرات، فلم يزل بمصر والشام وعراقي العرب والعجم وفارس والروم في أول الدهر وآخره ملوك هذه الأقاليم.. يجعلون بإزاء هذه المحقرات نحاساً يضربون اليسير منه قطعاً صغاراً تُسَمِّيها العربُ فلوساً لشراء ذلك»[٢].

ولم يقتصر تعامل المسلمين على النقود المسكوكة من الذهب والفضة أو النحاس، بل أقاموا رغيفَ الخبز في بعض عصورهم مقامَ الدرهم، يحكي المقريزي ذلك قائلاً: «ولقد كان ببغداد التي أربت عمارتها على

---

(١) انظر الدرهم الإسلامي، تأليف الأستاذ ناصر النقشبندي، والمطبوع بمطبعة الحكومة ببغداد ص٢، وكذا الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة لأبي الحسن علي بن يوسف الحكيم، تحقيق حسين مؤنس ص٤٦ وما بعدها. وكذا الأستاذ الكرملي في المصدر السابق ص٨٩.

(٢) انظر إغاثة الأمة بكشف الغمة، لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي ص٦٦ والمطبوع من قبل لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.

عامة الأمصار يُجعل بإزاء غالب المبيعات عوضاً منها الخبز»[1].

ويمضي في وصف رغيف الخبز هذا، فيقول: بأن الخبز أول ما يبرز عجينه على باب الدكان فيجتمع عليه عدد كثير من الذباب، ثم يخبزونه في تنانير قد أحميت بالدخان، ويبالغون في تجفيف الرغفان، ويتعاملون به في الأسواق ويقيمونه مقام الدرهم في الإنفاق، وينتقدونه نقداً قد اصطلحوا عليه، وجعلوا لذلك قانوناً يرجعون إليه، فيردون المثلوم والمكرّج، كما يرد الدرهم الزائف والدينار المبهرج. وكان ذلك في سنة بضع وأربع مئة، للهجرة.

كما أنه لم يقتصر تعاملُ المسلمين فيما بينهم بما ذكرنا من النقود المعدنية أو الخبز، بل ثَبَتَ تعاملهم بغير ذلك، فقد تعاملوا بالودع وبنخال الدقيق وبرديء مشاق الكتان أيضاً[2].

رأي فقهاء المسلمين في التعامل بغير الذهب والفضة:

بعد هذا العرض التاريخي لتطور نظام النقود في العالم، أود أن أُبَيِّنَ رأيَ فقهائنا الأقدمين رحمهم الله تعالى في التعامل بغير الذهب والفضة:

١- لقد ثبت أن التعامل بغير الذهب والفضة كما ذكرنا قد جرى في مختلف العصور الإسلامية دون أن ينكر الفقهاء على الناس تعاملهم هذا.

٢- لقد تناول هؤلاء العلماء الفلوس وهي من غير الذهب والفضة

---

(١) انظر المصدر السابق أيضاً. والمكرج من الخبز: هو الذي فسد وعَلَتْهُ خُضْرةٌ. والمبهرج: الرديء.

(٢) انظر المقريزي في المصدر السابق أيضاً.

بالكلام في بابي الربا والصرف، وهذا دليل على صحة التعامل بها.

٣- يُفْهَمُ مما صرَّح به بعض الفقهاء أنَّ سَكَّ النقود، أمرٌ يرجع إلى عُرْفِ الناس وعاداتهم، فقد جاء في «المُدَوَّنة» عن الإمام مالك ما نصه: «ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها أن تباع بالذهب والورقِ نظرة»(١).

وفي مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ما نصه: «وأما الدرهم والدينار فما يعرف له حَدٌّ طبيعي ولا شرعي، بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح، وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المَقْصودُ به، بل الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون به، والدراهم والدنانير لا تُقْصَدُ لنفسها، بل هي وسيلةٌ إلى التعامل بها، ولهذا كانت أثماناً.. والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا بمادتها ولا بصورتها، يحصل بها المقصود كيف ما كانت»(٢).

والملاحظ من قوله رحمه الله: «والوسيلة المحضة لا يتعلق بها غرض.. إلخ» أنَّ النقدَ، هو كل ما يَلْقَى قَبُولاً عاماً كوسيلةٍ للتبادل على أيِّ صورةٍ كان ومن أي مادة اتُّخِذَ.

ومن هنا نستطيع القول، أنَّ النقدَ شيءٌ اعتباري، سواء كان ذلك الاعتبار ناتجاً عن حكم سلطاني أو عرف عام، وأن القولَ أنَّ الذهبَ والفضة أثمانٌ دون سواهما، أمرٌ لا سَنَدَ له من الناحية الشرعية ولا من الناحية النظرية ولا التاريخية، كما اتضح لنا مما ذكرنا سابقاً، وهذا لا يعني عدم التسليم بأنهما أكثر من غيرهما إيغالاً في الثمنية، بل هما

---

(١) انظر ٣/٣٩٦ طبعة دار صادر.

(٢) انظر ١٩/٢٥١ مطابع الرياض.

مُوغلانِ فيها، ولهذا جاء النصُّ بعمومِ جريان الربا فيهما، سواء في ذلك تبرهما ومسكوكهما، إلا ما أخرجتهُ الصنعة منهما كالحلي ففي جريان الربا فيه خلاف بين العلماء، مما لا مجال لبحثه في هذا المختصر.

الأوراق النقدية:

أما اتخاذ الورَقِ عملةً من غير المسكوكات المعدنية، فإنَّ تداولها كنقودٍ قابلةٍ للتداول العام، لم يكن حديثاً وإنما كان شائعاً ومقبولاً في الصين، فقد حكى المقريزي عن محمد بن سعيد صاحب كتاب «جنا النحل وحيا المحل»، أنه لما رحل إلى بغداد أخرج له أحد التجار ورقة فيها خطوط بقلم الخِطا[1]، وذكر أن هذه الأوراق مأخوذة من ورق التوت فيها لين ونعمة، وأن هذه الورقة إذا احتاجها الإنسان في خان بالق من بلاد الصين لخمسة دراهم دفعها فيها، وأن ملكها يختم لهم هذه الأوراق، وينتفع بما يأخذ بدلاً عنها[2].

---

(١) الخطا: بلاد المغول وهي الجزء الغربي من بلاد الصين وكانت عاصمتها جالق بالق. انظر: إغاثة الأمة بكشف الغمة، الهامش ٤ ص٦٨.

(٢) انظر إغاثة الأمة بكشف الغمة ص٦٨ وقد جاء في الهامش رقم ٦ بأن ابن بطوطة في كتاب رحلته المعروف (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ج٤ ص٢٥٩-٢٦٠) وصف هذا الورق وصفاً دقيقاً ونصه: «وأهل الصين لا يتبايعون بدينار ولا درهم، وإنما بيعهم وشراؤهم بقطع كاغد، كل قطعة منها قدر الكف مطبوعة بطابع السلطان، وتسمى الخمس والعشرون قطعة منها «بالشت»، وهو بمعنى الدينار عندنا، وإذا تمزقت تلك الكواغد في يد إنسان حملها إلى دار كدار السكة عندنا، فأخذ عوضها جدداً، ودفع تلك، ولا يعطي على ذلك أجرة ولا سواها، لأن الذين يتولون عملها، لهم الأرزاقُ الجارية من قبل السلطان، وقد وكل بتلك الدار أمير من كبار الأمراء، وإذا مضى الإنسان إلى السوق بدرهم فضة أو دينار يريد شراء شيء لم يؤخذ منه، ولا يلتفت عليه حتى يصرفه بالبالشت =

وقد مرت حياة الورق النقدي بأدوار متعددة، أولى هذه الأدوار كما يذكر الأستاذ محمد تقي العثماني في بحثه: (أحكام أوراق النقود والعملات)، أن الأغنياء كانوا يودعون كميات كبيرة من القطع النقدية عند بعض الصاغة والصيارفة، وكان هؤلاء الصاغة والصيارفة عندما يقبلون هذه الودائع يُسَلِّمونَ إلى المُودِعين أوراقاً كوثائقَ أو إيصالاتٍ لتلك الودائع، ولما ازدادت ثقةُ الناس بهؤلاء الصاغة صارت هذه الإيصالات تستعمل في دفع الثمن عند البيع والشراء، فكان المشتري بدل أن يدفع القيمة نقداً يسلّم إلى البائع ورقاً من هذه الإيصالات، وكان البائع يقبلها ثقة بالصاغة الذين أصدروها.

ولم تكن لها يومئذ صفة رسمية ولا سلطة تلزم الناس قبولها، وإنما كان المرجع في قبولها وردها إلى ثقة البائع أو الدائن بالجهة التي أصدرتها.

ولما كثر تَدَاولُ الإيصالات في السوق في مطلع القرن السابع عشر الميلادي تطورت هذه الأوراق إلى صورة رسمية تسمى «البنكنوت» ويقال: إن بنك استاك هوم بالسويد أول من أصدرها كأوراق نقدية. وكان لهذه الأوراق غطاء كامل عند البنك الذي أصدرها ومدعومة بالذهب، وكان البنك يلتزم بأن لا يصدر هذه الأوراق إلا بقدر ما عنده من ذهب، وكان لكل مَنْ يحمل هذه الأوراق أن يذهب بها متى شاء إلى البنك ويحوّل ما شاء منها إلى سبائك الذهب.

ولما ازداد شيوع «البنكنوت» جعلتها الدول ثمناً قانونياً في سنة ١٨٣٣م وألزمت الدائن بقبولها في اقتضاء دينه كما يلزمه قبول النقود المعدنية، وفي عين الوقت منعت البنوك التجارية من إصدارها، واقتصر إصدارها

= ويشتري به ما أراد».

على البنوك الرئيسية الحكومية فقط.

إلا أن غطاء تلك الأوراق من الذهب أصبح يَقِلُّ يوماً بعد آخر، بسبب ما واجهته الدولُ من مشاكلَ اقتصادية اضطرتها إلى طبع كميات كبيرة من النقود الورقية تزيد عن كمية الذهب الموجودة عندها، وبالرغم من ذلك فقد راجت هذه الأوراق في الأسواق، لثقة التجار بأن مُصْدِرَهَا يقدرُ على تحويلها إلى الذهب كلما طُلِبَ منه ذلك بفضلِ الذهبِ الموجودِ عنده، وإن كانت كميته أقل من كمية الأوراق الصادرة من عنده، وإن هذه الأوراق النقدية تسمى نقود الثقة. وإن تزايد هذه النقود قد تَدَرَّجَ إلى حد أنَّ الأوراق بلغت إلى مقدار ما يساوي أضعاف مقدار الذهب الموجود في البلاد، حتى خشيت الحكومات أن مقدار الذهب الموجود لا يَفِي بطلباتِ تحويلِ الأوراق إلى الذهب، ووقع ذلك فعلاً في بعض البلاد، بحيث أن بعض البنوك لم تستطع تلبية بعض الطلبات في بعض الأحيان، وحينئذ شَرَعت الدولُ تُنَفِّذُ شروطاً قاسية على الذين يريدون تحويل أوراقهم إلى الذهب.

وفي سنة ١٩٣١م منعت حكومة بريطانيا تحويلَ الأوراق إلى الذهب إطلاقاً، وألزمت الناس بالتعامل بها كبديلٍ عن الذهب، إلا أن الحكومات استمرت في احترام حَقِّ بعضها البعض، فإن كل دولة التزمت بتحويل عملتها إلى الذهب لدولةٍ أخرى إنْ تَقَدَّمَتْ إليها بعملة الدولة الأولى، وإن هذا النظام يسمى قاعدة التعامل بالذهب.

ولقد ظل العمل بهذه القاعدة مستمراً إلى أنْ واجهت الولايات المتحدة أزمةً شديدة في سعر دولارها وتدفق الذهب منها في سنة ١٩٧١م فاضطرت إلى إيقاف تحويل الدولار إلى الذهب للدول الأخرى أيضاً، وبهذا قد قضي على آخر شكل من دعم الأوراق بالذهب، وأصبح الذهبُ خارجاً عن

نطاق النقود بتاتاً، وأصبحت الأوراق النقدية الرمزية تحتل مكانه من كل ناحية، وإنَّ الأوراقَ النقدية لا تمثل اليوم ذهباً ولا فضة وإنما تمثل قوة شراء فرضية(١).

رأي فقهاء المسلمين في الأوراق النقدية:

بعد أن وقفنا على التطور التاريخي للأوراق النقدية أَودُّ أنْ أُبَيِّنَ رأيَ فقهائنا الأعلام في هذه الأوراق.

فأقول وبالله التوفيق: لم تكن الأوراقُ النقدية معروفةً عند فقهاء المسلمين القدامى، أما المحدثون منهم فقد تناولوها بالبحث بعد أن انتشر تداولها في البلاد الإسلامية وغيرها، وقد اختلفت وجهات نظرهم فيها تبعاً لاختلافهم في تصور حقيقتها، وها أنا أُوجِزُ تلك الآراء مبيناً الراجح منها مع التدليل.

أولاً - ذهب أصحاب الرأي الاول إلى القول:

أنَّ الأوراقَ النقدية سندات بدينٍ على جهة إصدارها، دليلهم في ذلك ما يأتي:

أ- التعهدُ المسجلُ على كلِّ ورقةٍ نقدية بتسليم قيمتها لحاملها عند طلبه.

ب- ضرورة تغطيتها بالذهب والفضة أو بواحدٍ منهما في خزائن مُصْدِريها.

ج- انتفاء القيمة الذاتية لهذه الأوراق، حيث إن المعتبر ما تدل عليه من العدد لا في قيمتها الورقية، بدليل التقارب في الحجم بين فئات

---

(١) انتهى بتصرف من بحث الأستاذ العثماني المقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة مؤتمر العالم الإسلامي.

الخمسة والعشرة مثلاً مع الفارق في القيمة الثمنية.

د- ضمان سلطات إصدارها قيمتها وقت إبطالها وتحريم التعامل بها.

وممن قال بهذا الرأي العلامة السيد أحمد الحسيني رحمه الله في كتابه: (بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة الأوراق)[1]. وقد قال بهذا الرأي أيضاً فريق من علماء الهند.

ويترتب على هذا الرأي:

١- عدم جواز السلم بها فيما يجوز السلم فيه.

٢- عَدَمُ جواز صرفها بنقدٍ معدنيٍّ من ذهب أو فضة، ولو كان يداً بيد.

٣- بُطلانُ بيوع ما في الذمة من عروض أو أثمان بهذه الأوراق لكونها وثائق بديون غائبة، ويعتبر هذا من قبيل بيع الكالىء بالكالىء، وهو مَنْهِيٌّ عنه.

٤- إن القِول باعتبارها وثائق دين، يخضعها للخلاف بين العلماء في وجوب زكاة الدَّيْنِ قبلَ قبضه أو بعده؟ وبالتالي عدم وجوب زكاتها على رأي الفريق القائل: بعدم وجوب زكاة الدَّيْنِ قبل قبضه[2].

---

(١) ونص كلامه رحمه الله: «فكل هذه الأوراق بما ذكر هي سندات ديون، ولذلك لو بحثنا عن ماهية كلمة (بنك توت) لوجدناها من الاصطلاح الفرنسي، وقد نص لاروس وهو أكبر وأشهر قاموس للغة الفرنسية الآن في تعريف أوراق البنك حيث قال: ورقة البنك هي ورقة عملة قابلة لدفع قيمتها عيناً لدى الاطلاع لحاملها، وهي يتعامل بها كما يتعامل بالعملة المعدنية نفسها غير أنه ينبغي أن تكون مضمونة ليثق الناس بالتعامل بها» نقلاً عن الأستاذ محمد تقي العثماني في بحثه: أحكام أوراق النقود والعملات، وانظر كذلك الأستاذ عبد الله بن سليمان في بحثه الورق النقدي ص٤٦.

(٢) انظر الأستاذ ابن منيع في بحثه السابق.

مناقشة أصحاب هذا الرأي:

لا شك أن هذه الأوراق كانت في بداية أمرها سنداتٍ لديونٍ كما ذكرنا ذلك عند كلامنا عن تطور هذه النقود، ولكننا رأينا في تطورات هذه النقود أنها لم تبق على هذه الحالة، فقد كانت في بداية أمرها إيصالات مكتوبة شخصياً من قبل بعض الصاغة والصيارفة دون أنْ تكونَ لها صورة رسمية ولا جهة واحدة تصدرها، ولم يكن أحدٌ يُجْبَرُ على قبولها عند اقتضاء حقه، ثم لما ازداد شيوعها جعلتها الحكومات عملةً قانونية ومنعت البنوكَ الشخصية من إصدارها، ويتضح لنا في ذلك أن هناك فرقاً بين هذه النقود وبين السندات، وهناك فروق أخرى، ومن أظهرها ما يلي:

١- إن النقود الورقية صارت عملةً قانونية وأُجبرَ الناسُ على قبولها كالأثمان العرفية الأخرى، في حين أن الوثائق المالية الأخرى لا يُجبرُ أحدٌ على قبولها في اقتضاء دينه كالشيكات المصرفية مع أنها قد عَمَّ التعاملُ بها أيضاً[1].

٢- إن ورقة النقود ليست سنداً بل ورقة عملة موضوعة للتعامل بأعيانها، كالتعامل بأعيانِ النقود الذهبية والفضية وغيرها من المعادن، وقيمتها المالية مرتبطة بأعيانها، وإنَّ رَواجَها بسبب التزام صاحبِ البنك دفع قيمتها المرقومة فيها لكلِّ مَنْ أتى بها، كما هو شأنُ عملة النقود النحاسية، وورقةُ السند مخالفةٌ لها في كل ذلك، لأنها موضوعةٌ للتذكُّرِ ولا يُتَعَامَلُ بأعيانها، ولا ماليةَ لها إلا بقدر قيمتها الأصلية، ولا تَرُوجُ في المعاملات، والدَّيْنُ ليس مربوطاً بأعيان السند بل بذمة المدين وأنَّ ما رُقِمَ فيها ليس قيمةً لها بل

(١) راجع الأستاذ محمد تقي العثماني في بحثه: أحكام أوراق النقود السابق.

دَيْنٌ في ذمة المَدِين لا يضيعُ بتلفِ السند، ومَنْ أتلفها لا تَجِبُ عليه إلا قيمتها الأصلية، لأن فقهاءنا قد صرحوا بأن من أتلف حجة الدار أو السند لا يجبُ عليه إلا قيمة الورقة المكتوبة.

ثانياً - ذهب أصحاب الرأي الثاني إلى القول:

إن الأوراق عَرَضٌ من عروض التجارة، لها ما لعروضِ التجارة من الخصائص والأحكام، ومما استدل به هذا الفريق من أدلة هي:

أ- إنَّ الورق النقدي مالٌ مُتقوّمٌ مرغوب فيه ومُدَّخر، يُباعُ ويُشترى، فمن جهة، يَصلحُ كونُه ثمناً إذا اشْتُرِيَ به، كما أنه هو السلعة حيث اشتري، فليس هو ذهباً ولا فضة.

ب- إن هذه الأوراق إذا سقطت حكومتها وانهارت دولتها أو شركتها التي أعزتها ورفعتها، بقيت لا قيمةَ لها، فَعُلِمَ بالحِسِّ والمعنى أنها ليست بنقود.

ج- الورقُ النقدي ليس بمَكِيلٍ ولا موزون، وليس له جنسٌ من الأجناس الربوية الستة المنصوص عليها في حديث عبادة بن الصامت وغيره حتى تَلْحَقَ به وتقاس عليه.

هذا ما قاله الشيخ عبد الرحمن بن سعدي والشيخ يحيى أمان وغيرهما من المشايخ(١).

---

(١) راجع الأستاذ عبد الله بن سليمان في بحثه السابق ص٥٦ وما بعدها، وقد نقل فتوى هؤلاء المشايخ من بعض الصحف الصادرة في المملكة العربية السعودية.

الآثار المترتبة على هذا الرأي:

إن القول بعرَضِية النقودِ الورقية يترتب عليه ما يلي:

١- عَدَمُ جريان الربا بنوعيه فيها، فيجوز بيعُ بعضِها ببعضٍ متفاضلاً، كما يجوز بيعها بالذهب والفضة نسيئةً.

٢- عدم صحة السَلم بها على رأي مَنْ يقول: باشتراطِ أنْ يكون أحدُ العِوَضين نقداً من ذهب أو فضة أو غيرهما في أنواع النقد.

٣- إنَّ القولَ بوجوبِ الزكاة فيها متوقفٌ على إعدادها للتجارة، لأنه شرط في وجوب الزكاة في العروض.

مناقشة الرأي القائل بأن النقود الورقية عروضٌ تجارية:

إن القول باعتبار النقود الورقية عَرَضاً من عروض التجارة، أمر يدعو للغرابة، لأنه لو كان الكلام عن جنس الورق من حيث إنه مالٌ متقومٌ يُباع ويُشترى، لَصَحَّ اعتبارُه عَرَضاً من العروض، ولكن النزاع يدور حول ورق معين لا يصح بيعه في الأسواق كسلعة من السلع، وقررت الدولة اعتباره ثمناً ألزمت الناسَ التعاملَ به وتَلَقَّاهُ الناسُ بالقبول، فهو قد اكتسب صفةً أخرى غير صفته الحقيقية، وانتفى عنه حُكْمُ جنسهِ لذلك الاعتبار، وإذا كان الناس يحرصون على الحصول عليه ويرضونه ثمناً لسلعهم سواء كانت عينيةً أم خدماتٍ، فليس باعتباره مالاً متقوّماً مرغوباً فيه بعد تقطيعه قصاصات صغيرة مشغولة بالنقش والكتابة والصور، وإنما بسببِ انتقالِه إلى جنسٍ ثمني، بدليلِ فَقْدِه قيمته كلياً في حالِ إبطالِ السلطانِ التعاملَ به.

وقد مرّ بنا كيف تعارف المسلمون على التعامل فيما بينهم بغير الذهب والفضة من فلوسٍ نحاسية وأرغفةِ خبزٍ أحياناً، وقد أضفى فقهاءُ المسلمين صِفةَ الشرعية على تلك العملات وانتقلت من جنسِ العَرَضية إلى جنس

الثمنية لاعتمادها من قبل الدولة من جهة، ولتعارُفِ الناسِ على التعاملِ بها من جهة أخرى[1].

ثم إنَّ القولَ بعرَضيَّةِ هذه الأوراق فيه تعطيلٌ لأحكام الشريعة، حيث لا تَجِبُ الزكاةُ فيها إلا بنية التجارة، وهنا يحصل تحايلُ أربابِ الأموال فيدخرون أموالهم دون أن يأخذ الفقراء حقهم من المال.

كما أن القولَ بعرضية الورق النقدي فيه فتحٌ لباب الربا، حيث يثبت لها بالقياس حكم النقدين الذهب والفضة بجامع الثمنية في كل، كما سيظهر لنا ذلك بعد قليل إن شاء الله.

ثالثاً - ذهب لفيف من العلماءِ إلى إلحاقِ الأوراقِ النقديةِ بالفلوسِ:

فما ثبت للفلوس من أحكام في الربا والزكاة ثبت للعملة الورقية مثلها.

إلا أنَّ أصحابَ هذا الرأي اختلفوا فيما بينهم، ففي الوقت الذي يعتبر أحمد الخطيب رحمه الله هذه الأوراقَ غير خاضعةٍ لأحكام الربا بنوعيه، ربا الفضل والنسيئة، ولا زكاةَ فيها، أخذاً برأي فريقٍ من العلماء، كما سنذكر ذلك بعد قليل، يرى غيره رأياً آخر، إذ يعطي للأوراق النقدية حُكْمَ الذهبِ والفضة في بيع النسيئة، فمنع من بيع العشرة مثلاً باثني عشر إلى أجل، وحكم لها بحكم الفلوس في جواز بيعها متفاضلاً يداً بيد[2].

وأظهرُ ما استدلَّ به أصحابُ هذا الرأي، هو: أنَّ هذه الأوراقَ ليست في الواقع ذهباً ولا فضة، وإنما هي أثمان تتغيرُ كما تتغيرُ القروشُ بالكساد

---

(١) راجع الأستاذ عبد الله بن سليمان في بحثه الورق النقدي ص٦٣.

(٢) ومن أصحاب القول الثاني المرحوم عبد الرحمن بن سعدي والشيخ عبدالله بن بسام راجع الأستاذ عبد الله بن سليمان في بحثه السابق ص٦٥ وما بعدها.

والرواج وتقرير الحكومات، أما الذهبُ والفضة فمقصودان لذاتهما والرغبة فيهما، وأما القروش والورق فبجعلِ الحكوماتِ لهما، فتشابها من هذه الناحية أيضاً، وإذا كان كذلك فَلْتُلحق الأوراقُ بالقروش وتُعْطَى حُكْمه.

الآثار المترتبة على هذا الرأي:

إن اعتبار الأوراق النقدية كالفلوس التي تناولها فقهاء المسلمين بالبحث في كتبهم، يجري فيها الخلاف الذي جرى بين الفقهاء في الفلوس والذي أوجزه فيما يلي:

١- اعتبر فريق من العلماء الفلوس بمثابة العروض، فعليه لا تجري فيها أحكام الربا وتجب الزكاة في قيمتها إذا بلغت نصاباً كسائر العروض. هذا ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف، فقد جاء في حاشية «رد المحتار» تعقيباً على كلام صاحب «الدر المختار». ويجوز بيع فلس بفلسين «هذا عندهما، وقال محمد: لا يجوز، ومَبْنَى الخلافِ على أنَّ الفلوسَ الرائجةَ أثمانٌ، والأثمانُ لا تتعين بالتعيين، فصار عنده كبيع درهم بدرهمين، وعندهما: لما كانت غير أثمان خِلْقَةً بطلت ثمنيتها باصطلاح العاقدين، وإذا بطلت تتعين بالتعيين كالعروض»[١].

وذكر في موضع آخر، أنَّ (الحانوتي) من أئمة الحنفية، سئل عن بيع الذهب بالفلوس نسيئة، فأجاب: «بأنه يجوز إذا قبض أحد البدلين لما في «البزازية»، لو اشترى مائة فلس بدرهم، يكفي التقابض من أحد الجانبين، قال: ومِثْلُه ما لَوْ باع فضة أو ذهباً بفلوس، كما في البحر عن المحيط»[٢].

---

(١) انظر ٥/ ١٧٥ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، وانظر كذلك الكاساني في بدائع الضائع ٧/ ٣١١٠ مطبعة الإمام.

(٢) انظر ٥/ ١٨٠ من المصدر السابق أيضاً.

وهذا هو رأي لبعض فقهاء المالكية، فقد سئل الشيخ عليش المالكي عن زكاة الورق النقدي، فأجاب بأنه لا زكاةَ فيها، ويقرب من ذلك الفلوس النحاس المختومة بختم السلطان المتعامل بها[1].

وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعية، فقد ذكر النووي: «وفي تَعَدِّي حُكْمِ الذهب والفضة إلى الفلوس إذا راجت وَجْهٌ، والصحيحُ أنه لا ربا فيها لانتفاء الثمنية الغالبة»[2].

وهذا هو رأي لبعض فقهاء الحنابلة، فقد ذكر البهوتي، «أنه يجوز بيع فلس بفلسين عدداً ولو نافقةً لأنها ليست بمَكِيلٍ ولا موزون»[3]. وذكر في موضع آخر أن «الفلوس كعروض التجارة فيها زكاةُ القيمة كباقي العروض ولا يجزىء إخراج زكاتها فيها»[4]. وجاء في «منتهى الإرادات» أنه «يحرم ربا فضل في كلِّ مَكيلٍ أو موزونٍ بجنسه وإنْ قَلَّ كتمرةٍ بتمرة، لا في ماء ولا فيما لا يوزن عرفاً لصناعته من غير ذهب أو فضة كمعمول من نحاس وحديد وحرير وقطن ونحو ذلك ولا في فلوس عدداً ولو نافقة»[5].

---

(١) انظر «فتح العلي المالك على مذهب الإمام مالك» ١/ ١٦٤ ونص السؤال والفتوى هو: «ما قولكم في الكاغد الذي فيه ختم السلطان ويتعامل به كالدراهم والدنانير هل يزكى زكاة العين أو العرض أو لا زكاة فيه؟ فأجاب: لا زكاة فيه لانحصارها في النَّعَمِ وأصنافٍ مخصوصة من الحبوب والثمار والذهب والفضة ويقرب لك ذلك أن الفلوس النحاس المختومة بختم السلطان المتعامل بها لا زكاةَ في عينها لخروجها عن ذلك، قال في «المدونة»: ومن حال الحول على فلوس عنده قيمتها مائتا درهم فلا زكاة عليه فيها إلا أن يكون مديراً فيقومها كالعروض». أهـ.

(٢) انظر: «روضة الطالبين وعمدة المفتين» ٣/ ٣٧٨ الطبعة الثانية.

(٣) انظر: «كشاف القناع على متن الإقناع» ٣/ ٢٥٢.

(٤) المصدر السابق أيضاً ٢/ ٢٣٥.

(٥) انظر ١/ ٣٧٦.

٢- اعتبر فريق آخر من العلماء الفلوس نقداً، وأثبتَ لها ما للنقدين من أحكامٍ، فقد نقل عن الإمام مالك قوله في الفلوس: «لا خير فيها نظرة بالذهب ولا بالورق، ولو أنَّ الناسَ أجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها أن تُباعَ بالذهب والورق نظرة»[١]، وحكى الليث بن سعد عن يحيى بن سعيد وربيعة من أئمة المالكية أنهما «كرها الفلوس بالفلوس بينهما فضل أو نظرة وقالا: إنها صارت سكة مثل سكة الدنانير والدراهم»[٢].

وبهذا قال محمد بن الحسن الشيباني أيضاً[٣]، وهو وجه للشافعية أيضاً[٤]، وحكى البهوتي مثل ذلك عن الإمام أحمد حيث قال: «ونص أحمد لا يباع فلس بفلسين ولا سكين بسكينتين»[٥].

وانتقد ابن القيم رأي الفقهاء الذين ألحقوا الفلوس بالعروض، حيث قال: «كما رأيتُ من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تُعَدُّ للربح فَعَمَّ الضررُ وحصل الظلمُ ولو جعلت ثمناً واحداً لا يزداد ولا ينقص بل تُقَوَّمُ به الأشياءُ ولا تُقَوَّمُ هي بغيرها لصلحَ أمرُ الناس»[٦].

ولابن تيمية رحمه الله جوابٌ عن الفلوسِ تُشترى نقداً بشيءٍ معلومٍ وتُباع إلى أجل بزيادة فهل يجوز ذلك؟.

---

(١) انظر المدونة ٣/ ٣٩٦.
(٢) انظر المصدر السابق أيضاً.
(٣) انظر ابن عابدين في حاشية رد المحتار على الدر المختار ٥/ ١٧٥.
(٤) انظر النووي في المصدر السابق.
(٥) انظر كشاف القناع ٣/ ٢٥٢.
(٦) انظر إعلام الموقعين ٢/ ١٠١.

أجاب رحمه الله قائلاً: «هذه المسألة فيها نزاع مشهور بين العلماء وهو صَرْفُ الفلوسِ النافقةِ بالدراهم هل يشترط فيها الحلول أم يجوز فيها النَسَاء، على قولين مشهورين.. والأظهرُ المنعُ من ذلك، فإنَّ الفلوسَ النافقةَ يغلبُ عليها حُكْمُ الأثمان وتجعل معيار أموال الناس.. إلى أن قال.. والتعليل بالثمنية تعليل بوصف مناسب، فإنَّ المقصودَ من الأثمان أنْ تكون معياراً للأموال يُتَوَصَّلُ بها إلى معرفةِ مقاديرِ الأموالِ ولا يقصد الانتفاع بعينها، فمتى بيع بعضها ببعض إلى أجل قصد بها التجارة التي تناقض مقصودَ الثمنية، واشتراطُ الحلول والتقابض فيها هو تكميل لمقصودها»[1].

مناقشة الرأي القائل بإلحاق الورق النقدي بالفلوس:

لقد تبين لنا من خلال ما حكيناه عن الفقهاء رحمهم الله أنَّ الفلوسَ يُنْظَرُ لها بمنظارين، أحدهما، أنها كالعروض فتأخذ حُكْمَها، والآخر كالأثمان. فاعتبارها عروضاً، يجوزُ التفاضلُ فيها، ويجوز بيعُ بعضِها ببعضٍ نسيئةً، وباعتبارها ثمناً تأخذ حكمه من حيث جريان حُكْمِ الربا فيها.

فبالنسبة للقائلين بأنها عروض، كفانا رداً عليهم ما رَدَدْنَا به على القائلينَ بالعرضية.

وبالنسبة للفريق الآخر الذي أجاز التفاضل فيها ومنع بيعها نسيئة، فهذه التفرقةُ تحتاجُ إلى دليل، لأنه إذا قيل بأَنَّ الفلوسَ لها عاملان يتجاذبانها، عاملُ أَصْلِها وهو العَرَض، وعاملُ واقعها بعد الرواج وهو الثمنية، ولتعادل قوة العاملين بقيت الفلوس وسطاً بين العرضية والنقدية، فيجاب على هذا

---

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية رحمه الله ٢٩/٤٦٨ وما بعدها.

القول: بأنَّ الشيء إذا كانتَ له جهتان مختلفتان تتنازعان الحكم، فإنَّ التوسط في الحكم عليهما يُراعى فيه الاحتياط، والاحتياطُ يقضي بجريان الربا فيها بنوعيه، على أن هناك فرقاً كبيراً بين هذه الأوراق وبين الفلوس، ومن هذه الفروق:

١- الأوراق النقدية بحكم وضعها الراهن موغلةٌ في الثمنية إيغالاً تقصر دونه الفلوس.
٢- الأوراق النقدية في غلاء قيمتها كالنقدين، بل إنَّ بعضاً من الورق النقدي تعجز أكبر قطعة معدنية من مساواته في القيمة.
٣- إن الفلوس تستخدم في تقويم المحقرات من السلع، وهذه المحقرات مما تَعُمُّ الحاجةُ إليها، فالتخفيفُ في أحكامها أمر حاجي تقتضيه المصلحة العامة، كما هو الأمرُ في الترخيص في بيع العرايا والتجاوز عن يَسيرِ الغَرَر والجهالة، ولعلَّ هذا وجهٌ صالح للتعليل به في منع جريان ربا الفضل فيها[1].

رابعاً - اعتبر أصحابُ الرأي الرابع الأوراقَ النقدية بدلاً لما استُعِيضَ بها عنه وهما النقدان الذهب والفضة، وللبدل حُكْمُ المُبْدَلِ عنه مطلقاً، وجهة هذا الرأي هي:

أن العملة الورقية قد أصبحت ثمناً وقامت مقام الذهب والفضة في التعامل بها، وبها تُقَوَّمُ الأشياءُ في هذا العصر لاختفاء التعامل بالذهب والفضة، كما أن النفوس تطمئن بتمولها وادخارها ويحصل الوفاء والإبراء العام بها، رغم أن قيمتها ليست في ذاتها وإنما في أمرٍ خارج عنها، وهو حصولُ الثقة بها كوسيط في التداول والتبادل، وذلك هو سِرُّ مناطها

(١) انظر الأستاذ عبد الله بن سليمان في بحثه السابق ص٧٠.

بالثمنية، ومما يؤيد القول بثمنيتها أنها إذا زالت عنها الثمنية أصبحت مجرد قصاصات ورق لا تساوي بعد إبطالها قرشاً مما كانت تساويه قبل الإبطـال.

فعلى هذا يكون لها حكم النقدين مطلقاً، لأن ما يثبت للمبدل، يثبت للبدل.

هذا ما ذهب إليه المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة وكثير من الباحثين.

الآثار المترتبة على هذا الرأي:

١- جَرَيان الربا بنوعيه في العملة الورقية.
٢- وجوبُ زكاةِ الأوراق النقدية إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة.
٣- جوازُ جَعْلِ الأوراق النقدية رأس مال في بيع السلم والشركات.
٤- يعتبر الورق النقدي أجناساً مختلفة، تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة.
٥- لا يجوز بيع الورق النقدي بعضه ببعض أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو فضة أو غيرهما، نَسيئةً مطلقاً.
٦- يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقاً إذا كان ذلك يداً بيد.

الرأي المختار:

من خلال ما ذكرناه من أقوال العلماء في حكمهم على الأوراق النقدية ومناقشة تلك الآراء، يترجح لنا الرأيُ الأخير الذي اعتبر العملةَ الورقيةَ قائمةً مقامَ الذهبِ والفضة، وبالإضافة إلى ما عَزَّزَ به أصحابُ هذا الرأي

رأيهم، فإنه يمكن أن نُبيِّنَ أسباباً أخرى دعتنا لترجيح هذا الرأي، والأسباب هي:

١- تحقق الثمنية في هذه الأوراق، كما هي مُتحققةٌ في الذهب والفضة، على أنَّ الاقتصار بالتثمين على الذهب والفضة لا نَصَّ عليه، وإنما نص على ثمنيتهما فقط، ولا يعني ذلك نفي الثمنية عما سواهما[(١)].

٢- وبما أنه قد تحقق لنا من خلال عرضنا لتطور النظام النقدي في العالم وبما قاله فقهاء المسلمين من أنَّ النقدَ هو كُلُّ شيءٍ يجري اعتباره في العادة أو الاصطلاح بحيث يَلْقَى قَبُولاً عاماً كوسيطٍ للتبادل كما أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وحُكِيَ عن الإمام مالك أيضاً، وحيث أن الورق النقدي يلقى قبولاً عاماً في التداول ويحملُ خصائصَ الأثمان من كونهِ مقياساً للقِيَمِ ومستودعاً للثروةِ، وبه الإبراء العام، فليكن له حكمُ الذهبِ والفضة إذاً.

٣- لو تأملنا في الحكمة التي حُرِّمَ الربا من أجلها، لوجدناها تنطبق على العملة الورقية أيضاً كما هو الشأنُ في الذهب والفضة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وحُرِّمَ الربا لأنه متضمنٌ للظلم فإنه أخذُ فَضْلٍ بلا مقابل له»[(٢)].

وكُلُّ معاملةٍ استهدفت هذه الزيادةَ بصفةٍ مباشرة أو كانت وسيلة إليها فهي معاملةٌ ربوية، وبالتالي فهي مُحَرَّمةٌ، لأنَّ الزيادةَ الحاصلة في أحد العوضين على الآخر في غير مُقابلٍ مشروعٍ تُعتبرُ من قبيلِ أكلِ أموالِ

---

(١) سأتطرق إلى رأي الفقهاء في العلة المحرّمة لجريان الربا في الذهب والفضة في فقرة مستقلة بعد قليل بإذن الله.

(٢) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠/٣٤١.

الناس، وذلك ظلمٌ وعدوان يهدد العالم بالفوضى والفساد قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذَرُوا ما بقيَ من الربا إنْ كنتم مؤمنين فإنْ لم تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بحربٍ من الله ورسوله وإنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رؤوسُ أموالكم لا تَظْلِمون ولا تُظْلَمُون﴾ [البقرة: ٢٧٨-٢٧٩]. على أن القول، بأن تحريم الربا دفع للظلم المحقق وقوعه عن طريق المعاملات الربوية، لا يعني انحصارَ حِكْمةِ التحريم في دَفْعِ الظلم، فهناك معانٍ إنسانية أخرى، كانت من أسبابِ تحريمه، تظهر هذه المعاني فيما يكون عليه المرابي من الغِلْظَةِ في الطباعِ والشُّحِّ في الإنفاق والعزوفِ عن الصدقات والبُعْدِ عن فعل الخيرات.

٤- إن العملة الورقية الحاليّة تقوم بدور الذهب والفضة، سواء قلنا بأنَّ لها غِطاءً من الذهب والفضة أو باكتسابِ قوتها الشرائية من ضمانِ الدولة لها، وثقةِ الناس بها، فالتعاملُ بها يجري بين الناس، وبها يُعرف فَقْرُ الرجلِ من غِناه لتطبيقِ الأحكام الشرعية عليه من حيث استطاعته لأداء العباداتِ المالية أو المكونة من المال والبدن، كالحج.

٥- إذا اعتبرنا الأوراق النقدية في الحكم كالذهب والفضة، نكون قد ابتعدنا عن الشُّبهات وأخذنا بالأحوط، وبذلك نحافظُ على سلامة تشريعنا الفقهي، وسِرْنا في طريقٍ آمن، روى وكيع عن سفيان الثوري عن بعض أصحابه عن ابن عمر قال: «إنه لَيُعجبني أن يكون بين الحلال والحرام ستر من الحرام».

ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن عيسى بن المغيرة عن الشعبي قال: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «تركنا تِسعةَ أعشارِ

الحلالِ مَخافةَ الربا»[1].

٦- لو قيل بأنَّ المصلحة تقتضي اعتبار النقود الورقية بمثابة العروضِ أو السندات أو الفلوس الكاسدة مثلاً، تنشيطاً للحركة الاقتصادية والنهوض بها، فإنه يُجَابُ على ذلك، بأنه لو صَحَّ هذا الكلامُ، لكانتِ الشريعةُ محكومةً بخبراتِ الناس وأفكارهم وتجاربهم الشخصية، ولما صَحَّ أنَّ المصلحة فَرْعٌ عن الدين، فهي محكومةٌ به ضبطاً، بل ومُتَوَقِّفَةٌ عليه وجوداً[2].

علة الربا في النقدين:

قبل أنْ أُبيِّنَ خِلافَ العلماء في العِلَّةِ المحرّمة لجريان الربا في النقدين، أودُّ أنْ أذكر بأنَّ العلماء قد أجمعوا على جريان الربا في الأصناف الستة المنصوص عليها بحديثِ عُبادةَ بن الصامت، وهو ما رواه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الذهب بالذهب مِثْلاً بمِثْلٍ، والفضةُ بالفضة مثلاً بمثل، والتمر بالتمر مثلاً بمثل، والبُرُّ بالبُر مثلاً بمثل، والملح بالملح مثلاً بمثل، والشعير بالشعير مثلاً بمثل، فمن زاد أو أزادَ فقد أربى»[3]. واختلف أهل العلم فيما سواها، فحكي عن طاووس وقتادة أنهما قَصَرَا الربا عليها وقالا: «لا يجري في غيرها» وبه قال داود الظاهري وغيره من نفاة القياس، فذكروا بأنَّ ما عَدَا المنصوص عليها يبقى على أصلِ الإباحة لقول الله تعالى: ﴿وأحَلَّ اللهُ البيعَ وحرَّمَ الربا﴾.

---

(١) روى الأثرين ابن حزم الظاهري في «المحلى» انظر ٨/ ٤٧٧.

(٢) راجع الأستاذ محمد سعيد رمضان البوطي في مؤلفه ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ص٦٧.

(٣) رواه مسلم في باب الربا.

واتفق القائلون بالقياس على أنَّ ثبوتَ الربا فيها بعلة، وأنه يثبت في كل ما وجدت فيه علتها، لأنَّ القياسَ دليلٌ شرعي فيجب استخراج علة هذا الحكم وإثباته في كل موضع وجدت علته فيه. وقول الله تعالى: ﴿وحرّم الربا﴾ يقتضي تحريمَ كُلِّ زيادةٍ، إذِ الربا في اللغة الزيادةُ، إلا ما أجمعنا على تخصيصه وهذا يعارض ما ذكره نُفاةُ القياس[1].

أما بالنسبة لتحريم الزيادة في النقدين، فقد اختلف المُعَلِّلون في علة الربا فيها، وذلك على ثلاثة أقوال:

أولاً- ذهب فريق من العلماء إلى القول: إن علة الربا في الذهب والفضة كونه موزون جنس:

وهذا هو المشهورُ من مذهب الإمام أحمد، وهو قولُ النخعي والزهري والثوري وإسحق[2]، وبه قال الحنفية أيضاً[3].

وقد استدل أصحاب هذا الرأي بما يأتي:

إنَّ النص المشهور أوجب التماثل شرطاً للبيع، وإيجابُ المماثلة هو المقصودُ بسوق الحديث، لأنَّ البيع يُنْبِىء عن التقابل، لكونِه مبادلةَ مالٍ بمالٍ، والتقابلُ يحصلُ بالتماثل، لأنه لو كان أحدهما أنقص من الآخر لم يحصل التقابل من كل وجه، والمماثلة بين الشيئين تتم باعتبار الصورة والمعنى، والمعيار يسوي الذات، أي الصورة، والجنسية تسوّي المعنى، فيظهر بذلك الفضل، فيتحقق الربا[4].

---

(١) انظر ابن قدامة في المغني ٤/ ٤.

(٢) انظر المغني ٥/ ٤.

(٣) انظر الكاساني في بدائع الصنائع ٧/ ٣١١١ مطبعة الإمام.

(٤) انظر شرح فتح القدير للكمال ابن الهمام ٥/ ٢٧٦.

فعلى هذا الرأي يجري الربا في كل موزون كالحديد والنحاس والصوف والقطن والكتان.

مناقشة هذا الرأي:

أجاب ابن قدامة على هذا الرأي بقوله: «لو كانت العلة في الأثمان الوزن، لم يجز إسلامهما في الموزونات، لأنَّ أحدَ وصفي علة ربا الفضل يكفي في تحريم النَسَاء»[1].

ملخص قوله هذا: إن العلماء متفقون على جواز إسلام النقدين في الموزونات، وهذا بيعُ موزونٍ بموزون إلى أجل، وفي جواز ذلك نَقْضٌ للعلة.

وذكر ابن تيمية رحمه الله في معرض رده على القائلين بالوزن أيضاً: ومما يدل على اعتبار الثمنية عِلَّةً صالحةً لتحريم الربا في النقدين، هو اتفاقُ العلماء على جواز إسلام النقدين في الموزونات، وهذا بيع موزون بموزون إلى أجل، فلو كانت العلة الوزن لم يَجُزْ هذا، ولو قيل بأنه جوّز على سبيل الاستحسان، فهو نقيضٌ للعلة، ولو قيل بأنه جوّز للحاجة، فالقياسُ يقتضي تحريمه[2].

وهذا هو رأي ابن القيم أيضاً، فقد حكى إجماعَ العلماء على جواز إسلام النقدين - الذهبِ والفضة - في الموزوناتِ من النحاس والحديد وغيرهما، فلو كان النحاسُ والحديدُ رَبَويين لم يَجُزْ بيعُهما إلى أجلٍ بدراهم نقداً «فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النَسَاء، والعلة إذا انتقضت من غير فرق مؤثر دل على بطلانها».

---

(١) انظر المغني في المرجع والموضع السابقين.

(٢) انظر الفتاوى ٢٩/٤٧١ وما بعدها.

وأضاف أيضاً، بأنَّ التعليلَ بالوزنِ ليس فيه مناسبة فهو طَرْدٌ محض، ويعني بذلك أنه قياس طردي[1].

والتعليل بالقياس الطردي ليس محلَّ اتفاقٍ بين العلماء. وأورد أيضاً على القائلين بالوزن علة لجريان الربا في النقدين إيراداً آخر، مفاده: أنَّ حكمةَ تحريم الربا ليست مقصورة على ما يُوزَنُ، بل تتعدى إلى غيرِه مما يُعَدُّ ثمناً كالفلوس والورق النقدي، بل إنَّ الظلم الذي نتوخاه من تحريم الربا في النقدين، واقع في التعامل بالورق النقدي أيضاً[2].

ومن هنا يظهر لنا بأن التعليل بالوزن، ليس جامعاً لأجزاء ما يجري فيه الربا من أنواعِ الأثمان، فتَعَيَّنَ المَصيرُ إلى مناطٍ جامعٍ مانع.

ثانياً - الرأي عند الشافعية، أن العلة في النقدين، صلاحيةُ الثمنية الغالبة، أو بتعبير آخر، جَوهريةُ الأثمان غالباً:

والعبارتان تشملان التِّبْرَ والمضروب والحلي والأواني منهما[3] وهذا هو مذهب الإمام مالك رحمه الله كما ذكر ذلك ابنُ رُشد[4]. وحكاه عنه الشوكاني أيضاً[5].

ويورد على هذا الرأي، بأنَّ العلةَ عندكم قاصرةٌ على الثمنين الذهب

---

(١) انظر إعلام الموقعين ٢/ ١٠١ الطباعة المنبرية.

(٢) راجع الأستاذ عبد الله بن سليمان في بحثه الورق النقدي ص٩٠.

(٣) انظر النووي في الروضة ٣/ ٣٧٨ وكذا الخطيب الشربيني في مغني المحتاج ٢/ ٢٥.

(٤) انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢/ ١٣٠.

(٥) انظر نيل الأوطار وشرح منتقى الأخبار ٥/ ٣٠٣.

والفضة، والعلةُ القاصرةُ ليست محلَّ اتفاقٍ في التعليل بها بين العلماء[1].

ويورد عليهم أيضاً ما قلناه، من أنَّ حكمة تحريم الربا ليست منحصرةً فيما يُوزَنُ، بل تتعدى إلى غيره.. إلخ.

ثالثاً - يرى فريق من العلماء أن العلة فيهما مطلق الثمنية:

وهذه رواية عن الإمام أحمد ذكرها ابن قدامة بقوله: «والرواية الثانية، أن العلة في الأثمان الثمنية»[2].

وهذا ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد قال رحمه الله: «والتعليلُ بالثَّمَنِيَّةِ تعليلٌ بوصفٍ مناسب فإنَّ المقصودَ من الأثمان أنْ تكونَ معياراً للأموال يُتَوَصَّلُ بها إلى معرفة مقادير الأموال، ولا يقصد الانتفاع بعينها، فمتى بيع بعضُها ببعضٍ إلى أجلٍ قصد بها التجارة التي تناقض مقصود الثمنية، واشتراط الحلول والتقابض فيها هو تكميلٌ لمقصودها من التوصل بها إلى تحصيل المطالب، فإنَّ ذلك إنما يحصل بقبضها لا بثبوتها في الذمة، مع أنها ثمنٌ من طرفين، فنهى الشارعُ أنْ يُباعَ ثمنٌ بثمنٍ إلى أجل، فإذا صارت الفلوسُ أثماناً، صار فيها المعنى فلا يباع ثمن بثمن إلى أجل[3]، وهذه وجهة نظر ابن القيم أيضاً، فقد قال: «إن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمنُ هو المعيارُ الذي يُعْرَفُ به تقويمُ السلع، لذا وجب أنْ يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض، إذ لو كان الثمنُ كالسلع يرتفع وينخفض، لما حصلنا على ثمنٍ نُقَوِّمُ به المبيعات، بل الجميع سلع، والناسُ بحاجةٍ إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة

---

(١) انظر الآمدي في الأحكام ٣/٣١١.

(٢) انظر المغني ٤/٥.

(٣) انظر الفتاوى ٢٩/٤٧٣ وما بعدها.

وذلك لا يمكن إلا بسعرٍ تعرف به القيمةُ دون أن يُقَوَّمَ هو بغيره، لئلا يصيرَ سلعةً، فتفسد معاملات الناس ويقع الخُلْفُ ويشتد الضرر كما حصل عندما اتَّخَذَ الناسُ الفلوسَ سلعةً تُعَدُّ للربح، فَعَمَّ الضررُ وحصل الظلم، ولو جُعِلَتْ ثمناً واحداً لا يزداد ولا ينقص بل تقوّم به الأشياء ولا تقوّم هي بغيرها، لصلحَ أمرُ الناس»[1].

الرأي المختار:

من خلال مناقشة أصحاب الرأي القائل: إنّ العلة في جريان الربا في النقدين هي الوزنُ أو غَلَبَةُ الثمنية، يَرْجُح لدينا رأيُ القائلين إنّ العلة هي مُطْلَقُ الثمنية، لأنها علةٌ جامعةٌ مانعة متفقة مع الحِكْمةِ في جريانِ الربا في الذهب والفضة.

جواب السؤال مدار البحث:

بعد هذا العرض لموضوع الأوراق المالية وبيان رأي العلماء في علة تحريم الربا في النقدين، ظهر لنا أنها تقومُ مقامَ النقدين - الذهب والفضة - في الوقت الحاضر، وما يجري في الذهبِ والفضة من أحكامٍ، يجري في هذه الأوراقِ أيضاً، وذلك بطريق القياس، وعليه:

١- لا يجوز بيع الجنس الواحد من هذه النقود بعضه ببعض متفاضلاً سواء كان ذلك نسيئةً أو يداً بيد، فلا يجوزُ بيع عشرة دنانير عراقية مثلاً بأحد عشر ديناراً عراقياً، ورقاً كان الدينارُ أو مسكوكاتٍ معدنية، لوجودِ الزيادة، وذلك ربا.

---

(١) انظر إعلام الموقعين ٢/ ١٠١.

٢- يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقاً إذا كان ذلك يداً بيد، ويسري هذا الحكمُ أيضاً على بيعِ الأوراق المالية بالذهب أو الفضة، فلا يجوزُ بيعُهما بالعملة الورقية نسيئةً لِتَحَقُّقِ الربا في هذه الحالة.

ولو قال قائل: أيجوزُ اعتبار الذهب والفضة سلعةً بعد أن احتلت العملةُ الورقيةُ مكانَها في السوق؟.

فالجواب: لا يجوز ذلك لورودِ النصِّ على ثمنيتهما، ولا مجالَ للاجتهاد في مورد النص.

٣- وبما أنه تَرَجَّحَ لنا أن العملةَ الورقية ثمن وليست بسلعة، فلا يجوزُ بيعُ الدينار الإسلامي بثمن مقدم مع تسليم الدينار بعد مدة.

ولا يعتبر ذلك من باب السلم، بل يعتبرُ من قبيل الصرف، والصرف يُشترط فيه التقابضُ، روى ابن حزم، عن الليث بن سعد، عن ابن شهاب، عن مالك بن أوس بن الحدثان أنه قال: أقبلتُ أقول: مَنْ يصطرفُ الدراهم؟ فقال طلحة بن عبيد الله، وهو عند عمر بن الخطاب: أرنا ذهبك، جئنا إذا جاء خادمنا نُعْطِكَ ورِقَكَ، فقال عمرُ بن الخطاب: كلا والله لتعطينه ورقه أو لتردنَّ إليه ذهبه، فإنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «الوَرِقُ بالذهب رباً إلا هاءَ وهاء، والبُرُّ بالبُرِّ رباً إلا هاء وهاء، والشعير بالشعير رباً إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر رباً إلا هاء وهاء»[1].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

---

(١) انظر المحلى ٨/ ٤٨٨.

مصادر البحث

بعد القرآن الكريم:

١- المحلى - لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم. منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر - بيروت.
٢- إغاثة الأمة بكشف الغمة - لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي. مطبعة لجنة التأليف والنشر - القاهرة طبع سنة ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م.
٣- النقود الإسلامية - المسمى بشذور العقود في ذكر النقود - للمقريزي أيضاً الطبعة الخامسة - تحقيق محمد علي بحر العلوم. مطبعة المكتبة الحيدرية في النجف ١٩٦٧م.
٤- شرح فتح القدير - للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي، مأخوذ بالأوفسيت على الطبعة الأولى، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر سنة ١٣١٦هـ.
٥- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، والمغني للشيخ محمد الشربيني الخطيب، والمنهاج لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر تاريخ الطبع ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي - مطبعة الإمام بالقاهرة.
٧- الأحكام في أصول الأحكام - للعلامة أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي. مطبعة المعارف بمصر ١٣٣٢هـ - ١٩١٤م.
٨- إعلام الموقعين عن رب العالمين. للعلامة شمس الدين أبي عبد الله

محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم الجوزية - إدارة الطباعة المنيرية - بمصر.
٩- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية - محمد سعيد رمضان البوطي. مطبعة العلم بدمشق ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
١٠- المدونة الكبرى - للإمام مالك بن أنس. دار صادر بيروت. والمأخوذة بالأوفسيت.
١١- روضة الطالبين وعمدة المفتين - للإمام النووي الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م المكتب الإسلامي - بيروت.
١٢- النقود العربية وعلم النميّات. رسائل في النقود للبلاذري والمقريزي والذهبي. نشرها الأب أنستاس ماري الكرملي - الناشر - محمد أمين دمج - بيروت.
١٣- الدوحة المشبكة في ضوابط دار السكة - لأبي الحسن علي بن يوسف الحكيم - تحقيق حسين مؤنس. مطبعة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد ١٩٦٠م.
١٤- الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني تأليف - ناصر محمود النقشبندي، مطبوعات المجمع العلمي العراقي مطبعة الحكومة بغداد ١٩٧٠م.
١٥- مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع ابن قاسم. طبع في مطابع الرياض بالسعودية.
١٦- حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار لمحمد أمين الشهير بابن عابدين. الطبعة الثانية ١٩٦٦م مطبعة البابي الحلبي.
١٧- فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك لأبي عبد الله محمد أحمد عليش المالكي. الطبعة الأخيرة. مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م.

١٨- كشاف القناع عن متن الإقناع - لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي - الناشر - مكتبة النصر الحديثة بالرياض.
١٩- المغني - لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة على مختصر أبي القاسم عمر الخرقي. مطابع سجل العرب بالقاهرة ١٩٦٩م.
٢٠- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لمحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
٢١- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار - للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني - دار الجيل - بيروت ١٩٧٣م.
٢٢- الورق النقدي - تأليف الأستاذ عبد الله بن سليمان بن منيع. الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٢٣- أحكام أوراق النقود والعملات - بحث الأستاذ محمد تقي العثماني، مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة مؤتمر العالم الإسلامي. والبحث مطبوع على الآلة الكاتبة.

نقل الزكاة خارج بلد المزكي وضوابطه[(١)]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد الأمين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

وبعد: يمتازُ التشريعُ الإسلامي بشموله لوضعِ الحلولِ الناجعةِ لكلِّ معضلةٍ تُعانيها البشريةُ في مختلف ميادين الحياة، إذ هو لم يقتصر على تلبية رغبات النفس الروحية، بل عمل من خلال تعاليمه السمحة على حَلِّ المشاكل التي أثقلت كاهلَ المجتمع الإنساني، لا سيما ما يرتبطُ منها بحياةِ الفردِ اليومية والتي لها الأثر في معيشته، فقد حرص على توفير العيش الكريم لكل فردٍ مهما كانت جنسيته ومهما كان دينه، وحِرْصُ الإسلامِ هذا نابعٌ من نظرته العادلة الهادفة لتكريم بني الإنسان، قال الله تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ [الإسراء: ٧٠].

من أجل هذا جعل للفقراء والمساكين نصيباً مفروضاً في أموال ذوي الغنى وأهل السَّعَة، كي لا يعصفَ الإملاقُ بمعاني الكرامة والاستقامة في نفوس الفقراء، فيتحولوا إلى عوامل أذى وتدمير ومكامن سخطٍ وبَغضاءَ

(١) نوقش البحث في الندوة الثانية لقضايا الزكاة المعاصرة التي عقدتها الهيئة الشرعية العالمية للزكاة في الكويت في الفترة الواقعة ١١-١٣ ذي القعدة ١٤٠٩هـ الموافق ١٤-١٦ تموز ١٩٨٩م.

على مجتمعهم، وحتى لا يعصفَ غِنَى الأغنياء بمعاني الإنسانية في قلوبهم فيتحولوا إلى أدواتِ بطشٍ تُسَيِّرُهَا الأنانيةُ كما تشاء، وحين يحلُّ الانقسامُ المجتمع ويتوزع إلى مجاميع طبقية فلن يكونَ فيه إلا الحقدُ والكراهية، ولن يسود ربوعه إلا القلق، وبالتالي يصبح عُرْضةً للانهيار، وكُلُّ الحلول التي ابتكرتها العقولُ البشرية لم تستطع أن تهتدي إلى مثل هدي الإسلام، وأنْ تضعَ من الحلولِ ما وضع الإسلامُ دِينُ الله الذي ارتضاه لعباده قيماً لا عِوَجَ فيه، كاملاً لا يعتريه النقصُ، طاهراً لا يَشُوبُه دنس.

وبين يديك أيها القارىء الكريم بحث يعالج جانباً هاماً من مشاكلنا الاقتصادية، ويكشفُ عن حُكْمِ الإسلام وسرٍّ هذا الحكم فيما ارتضى للعالمين من نظام مالي يُرَتِّبُ أمورَهُم وينظم حياتهم ويوثق العلاقات بين جماعاتهم وأفرادهم تنظيماً يكفلُ للمجتمعات الصيانةَ من القلاقلِ والرّجات وعصف الأحقاد وجبروت الشهوات.

والوقوف على رأي فقهائنا المسلمين رحمهم الله تعالى في موضوع نقل الزكاة من الأهمية بمكان، فمن خلاله تظهر لنا حِكْمةُ مشروعيةِ هذا الفرض في تلبية حاجةِ فقراءِ المسلمين أينما وُجِدُوا، إذْ لا حواجزَ ولا حدودَ فيما بينهم، فهم إخوة مهما تناءت بهم الديار.

دليل مشروعية الزكاة:

الزكاة فريضة شرعية ألزم بها الإسلامُ كُلَّ مسلمٍ مَلَكَ النِّصَابَ الشرعيَّ وحالَ عليه الحولُ، وهي ركنٌ من أركان الإسلام، وما مِنْ آيةٍ قرآنية ورد فيها الأمرُ بالصلاة إلا كان الأمرُ بالزكاة مقترناً بها، وسُمِّيَتْ زكاةً لأنها تزكي المالَ والنفسَ والمجتمعَ، ولذا قال الله تعالى: ﴿خُذْ من أموالهم صدقةً تُطَهِّرُهم وتُزَكِّيهم بها وَصلِّ عليهم إنَّ صلاتَكَ سَكَنٌ لهم، والله سميعٌ

عليم﴾ [التوبة: ١٠٣].

ومشروعية الزكاة أمر معقول لما ينطوي عليه من شُكْرٍ للنعمةِ، وشكرها فرض عقلاً وشرعاً.

حكمة مشروعيتها:

الزكاة عاملٌ مهم في تطهيرِ النفس من البُخْلِ والشُّحِّ وتعويدها على بَذْلِ المالِ والعطاء، وتعمل كذلك على تطهير المجتمع من أدرانه، كما أنها تنمي المال والمجتمع، وفي أدائها إعانةٌ للضعيف وإغاثةُ اللهيف وإقدار العاجز وتقويته على أداء ما افترض الله عز وجل عليه من التوحيدِ والعباداتِ؛ والوسيلةُ إلى أداء المفروض مفروض. كما أنها عاملٌ مهم في تفتيتِ الثروة وعدم اكتنازها بأيدٍ معدودة، وتعتبرُ وسيلةً مهمة من وسائل الترابط الاجتماعي، حيث يشعرُ الفقيرُ بأنه فردٌ في مجتمع يشعر بشعوره ويحسُّ بإحساسه، فإذا ما أصابه شيءٌ من شظف العيش، وجد إخوةً له يشاركونه فيما يعانيه ويجهدون أنفسهم من أجلِ رفعِ ما أصابه من عوادي الدهر.

كما أنها تُعتبرُ عوناً لمن يريد رفعَ رايةِ الجهاد لإعلاء كلمة الله وتحرير أرض المسلمين من دنس كُلِّ غاصبٍ ومستعمر.

مَنِ المسؤول عن جمع الزكاة؟

الإمام هو الذي يتولى جَمْعَ الزكاة، وذلك لقولِ النبيِّ ﷺ: «خُذْها من أغنيائهم وَرُدَّهَا على فقرائهم»[1].

(١) الحديث جزء من حديث سيدنا معاذ حين بعثه الرسولُ عليه الصلاة والسلام إلى اليمن. والذي سيأتي بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وقد كان النبيُّ عليه الصلاة والسلام بعد فرض الزكاة في السنة الثانية من الهجرة، يُرسلُ ولاته إلى الأقاليم يجمعون الزكاةَ من الأغنياءِ الذين تَجِبُ عليهم ليوزعها على الفقراء المستحقين لها، وقد استمر على هذا الحال إلى أن التحق بالرفيق الأعلى، وقد جاء من بعده أصحابُه رضوانُ الله عليهم أجمعين فاقتفوا أثره، حيث كانوا يجمعون الزكاةَ بواسطةِ ولاتهم الذين يولونهم أمرها، وبعد جبايتها تُوَزَّعُ على مَنْ يستحقها.

ولكنْ حدث في عهد سيدنا عثمان بن عفان أنْ كثرت الأموالُ في أيدي الصحابة وامتلأ بيتُ المال، فكان عثمان يجمع زكاة الأموال الظاهرة ويترك الأموال الباطنة لأصحابها يتولون إحصاءها ودفع ما يجب عليها، والأموالُ الظاهرة هي النَّعَم، أي الإبلُ والبقرُ والغنم والزروع والثمار؛ والأموال الباطنة، النقود والمنقولات التي تتخذ للإتّجار.

ولقد خرّج الفقهاء تصرف الإمام عثمان على أنه توكيلٌ من وليِّ الأمر لأربابِ الأموال ليؤدوا بالنيابة عنه زكاةَ أموالهم للفقراء، ولذلك لو ثَبَتَ للإمام أنَّ أهلَ مدينةٍ أو قريةٍ لا يؤدون زكاة أموالهم الباطنة، أجبرهم عليها وجمعها منهم، لأنهم أَخَلُّوا بشرط النيابة.

ولا تنتقل الزكاة من أنها واجبٌ ملزم في الدنيا إلى كونها واجباً دينياً فقط إلا إذا فَسَدَ بيتُ المال[1].

وبما أن الإمام هو الذي يتولى جمع الزكاة اعْتُبِرَ الخضوعُ له وأداؤها إليه دليلاً على الطاعة ولزوم الجماعة، ولذلك قاتل أبو بكر الصديق رضي الله عنه الممتنعين عن أدائها وارتضوا الصلاةَ دونَ الزكاة، وقال: «والله لو منعوني عقالاً أعطوه لرسول الله لقاتلتهم عليه.. ولما اعترض عمر رضي

---

(١) الأستاذ المرحوم أبو زهرة في مؤلفه: تنظيم الإسلام للمجتمع ص٢٥.

الله عنه على صنيعِ أبي بكرٍ في منع التفرقة بين الصلاة والزكاة، غضب أبو بكرٍ وأخذ بلحيةِ عمر، وهو يقول: «ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ يا ابنَ الخطاب، أَجبارٌ في الجاهلية خَوَّارٌ في الإسلام»[1]. واشتدت عزيمة أبي بكر في قتالهم حتى يؤدوا الزكاة، ولقد قال: «والله لو أفردت من جميعهم لقاتلتهم حتى أهلك مهلكاً».

وبهذا يتبينُ أنَّ الزكاةَ ليست إذلالاً للفقير، ولكنها فريضةٌ اجتماعيةٌ يتولى وليُّ الأمرِ جَمْعَها وتوزيعها.

سبب فرضيتها:

وسبب فرضية الزكاة، المال، لأنها وجبت شكراً لنعمة المال، بدليل إضافتها إليه، فيقال زكاة المال، والإضافة في مثل هذا يراد بها السببية، كما يقال: صلاةُ الظهر، وصومُ الشهر، وحجُّ البيت، ونحو ذلك[2].

مصرف الزكاة في موطن المال:

الأصلُ المُتَّفَقُ عليه أنَّ الزكاة تُفَرَّقُ في بلدِ المالِ الذي وَجَبَتْ فيه الزكاةُ عندما يوجدُ في البلد من يستحقُّها من المصارفِ الثمانيةِ الذين ذكرهم الله تعالى بقوله: ﴿إنما الصدقاتُ للفقراءِ والمساكينِ والعاملينَ عليها والمؤلَّفةِ قُلُوبهم وفي الرِّقابِ والغارمينَ وفي سبيلِ الله وابن السبيل فريضةً من الله واللهُ عليمٌ حكيم﴾ [التوبة: ١٠٣]. لأنَّ نَقْلَهَا من بلدٍ مع حاجةِ فقرائه مخلٌّ بالحِكْمةِ التي فُرضت لأجلها.

---

(١) حديث أبي بكر هذا رُوِيَ من عدة طرق، وممن رواه أبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه. راجع سنن أبي داود ٢/ ١٢٦.

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ٢/ ٨١٢.

يقولُ ابنُ قدامة: إن المقصودَ بالزكاة إغناءُ الفقراءِ بها عن السؤالِ، فإذا أبحنا نقلها، أفضى إلى بقاء فقراءِ ذلك البلدِ محتاجين[1].

وعلى هذا النهج الذي اختطه رسولُ الله ﷺ وخلفاؤه الراشدون سار أئمةُ المسلمينَ وفقهاؤُهم.

وقد حكى أبو عبيد بنُ سلام كثيراً من أقوالِ فقهاءِ السلفِ رحمهم الله تعالى التي نحوا فيها هذا المَنْحى فقد نقل عن أبي بردة، عن حماد، عن إبراهيم أنه قال: «تُقْسَمُ الصدقةُ على أهل الماء، فإن لم يجد على الماء مَنْ يستحقها نَظَرَ إلى أقرب المياه إليهم، فقسمها فيهم، فإنْ لم يجد فالأقرب فالأقرب».

وعن سفيان بن سعيد أنَّ زكاة حُمِلَتْ في الري إلى الكوفة، فَرَدَّها عمر بن عبد العزيز إلى الري.

وعن ابن جريج قال: «كتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله، أنْ ضَعُوا شطرَ الصدقة. قال أبو عبيد: يعني في مواضعها، وابعثوا إليَّ بشطرها، قال: ثم كتب في العام المقبل: «أنْ ضَعُوها كُلَّها»[2].

وبعد أن حكى أبو عبيد أقوالَ فقهاء السلفِ رحمهم الله تعالى، قال: «والعلماءُ اليومَ مُجْمِعونَ على هذهِ الآثار كلها، أَن أهلَ كلِ بلدٍ من البلدانِ أو ماء من المياه أحقُّ بصدقتِهم، ما دام فيهم من ذوي الحاجة واحدٌ فما فوق ذلك، وإن أتى ذلك على جميعِ صدقتها، حتى يرجعَ الساعي ولا شيءَ معهُ منها»[3].

---

(١) انظر المغني ٢/٥٠١.

(٢) انظر كتاب الأموال ص٨٨.

(٣) الأموال أيضاً ص٥٩٩.

ومما نَقَلَتْهُ كُتبُ الفقهِ عن أئمةِ الخلف ما يلي:

قال الشافعيُّ رحمه الله تعالى: «إذا كان للرجلِ مالٌ ببلدٍ وكان ساكناً ببلدٍ غيره، قُسِّطت صدقتُه على أهلِ البلدِ الذي به مالُه الذي فيه الصدقةُ، أكانوا أهلَ قرابةٍ لهُ أو غير قرابة»(١).

وحكى الخِرشيُّ عن المالكيةِ قولهم: أن الزكاة يجبُ أداؤها بموضعِ الوجوبِ، وهو الموضعُ الذي يُجبى فيه المالُ وفيه المالكُ والمستحقون أو إلى ما يقربُ من موضع الوجوب(٢).

وقال ابنُ عابدين: «ويعتبرُ في الزكاة مكانُ المالِ في الروايات كلِّها»(٣).

وحكى ابن قدامة مثل ذلك عن الحنابلة أيضاً(٤).

وجاء في «الروضة الندية شرح الدرر البهية»: «وعلى الإمام أن يرد صدقاتِ أغنياءِ كُلِّ محلٍّ في فقرائهم»(٥).

وقد دَلَّلَ هؤلاء العلماءُ رحمهم الله تعالى على وجهةِ نظرهم هذه بالآثار المروية عن النبيِّ ﷺ وعن صحابتهِ الكرام. نذكر منها على سبيلِ المثال:

أ- ما رواه أبو معبد عن ابنِ عباس رضي الله عنهما أن النبيَّ ﷺ بعثَ معاذاً رضي الله عنه إلى اليمن فقال: ادعهُم إلى شهادةِ أنْ لا إله إلا الله وأني رسولُ الله، فإنْ هم أطاعوا لذلك فأَعْلِمْهُمْ أنَّ اللهَ قد افترضَ عليهم

---

(١) انظر الأم ٢/٦٧.

(٢) شرح الخرشي على مختصر خليل ٢/٢٢٣.

(٣) انظر حاشية رد المحتار على الدر المختار ٢/٣٥٣.

(٤) انظر المغني ٢/٥٠٢.

(٥) انظر ١/١٩٨.

خمسَ صلواتٍ في كل يوم وليلةٍ، فإنْ هم أطاعوا لذلك، فأعْلِمهم أنَّ الله افترض عليهم صدقةً في أموالِهم تُؤخذُ من أغنيائِهم وتُردُّ على فقرائِهم»[1].

وقد أجاب العَيْنِيُّ على استدلالِ بعض العلماء بهذا الحديث على عدم جواز نقلِ الزكاةِ عن بلدِ المالِ لقولهِ ﷺ: «وتُردُّ على فقرائهم». أجاب بقوله: «هذا الاستدلالُ غيرُ صحيحٍ لأنَّ الضمير في فقرائِهم يَرجعُ إلى فقراءِ المسلمين وهم أعمُّ من أنْ يكونَ من فقراءِ أهل تلك البلدةِ أو غيرهِم»[2].

ب- ومنها حديثُ أبي جحيفة قال: «قدم علينا مُصَدِقُ رسولِ الله ﷺ فأخذ الصدقةَ من أغنيائِنا فجعلها في فقرائنا فكنتُ غلاماً يتيماً فأعطاني منها قلوصاً»[3].

ج- وعن عمران بن حصين «أنه استعمل على الصدقة فلما رجع قيل له: أينَ المالُ، قال: وللمالِ أَرْسَلْتَني! أخذناهُ من حيثُ كنا نأخذهُ على عهدِ رسول الله ﷺ ووضعناه حيث كنا نَضَعُه»[4].

د- ما جاء في وصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «أُوصي الخليفةَ من بعدي بكذا وأُوصيه بكذا، وأوصيه بالأعرابِ خيراً فإنهم أصلُ العربِ ومادةُ الإسلام، أنْ يأخذ من حواشي أموالهم فيرد في فقرائهم»[5].

---

(١) انظر عمدة القارىء شرح صحيح البخاري ٨/ ٢٣٤.
(٢) عمدة القارىء أيضاً ٨/ ٢٣٦.
(٣) أخرجه الترمذي وحسّنه - انظر الروضة الندية ١/ ١٩٨.
(٤) رواه أبو داود وابن ماجه. انظر نيل الأوطار للشوكاني ٤/ ٢١٥.
(٥) أبو عبيدة في كتابه الأموال ص٥٨٨.

ما المرادُ بموطنِ المال؟

ظهر لنا مما سبق من أقوال الفقهاء وأدلَّتِهم، أن المالَ تؤدى زكاتهُ حيث موطنهُ، فما هو مقصودُهم بالموطن هنا؟.

الجوابُ على هذا: أن للفقهاءِ اتجاهين في تحديد الموطِن.

أحدُهما، للشافعيةِ، ويقضي بأنَّ موطن المالِ، البلدُ الذي يوجد فيه، وغالباً ما تضعُ الدولة له حدوداً معينة، ولا تمتدُ إلى غيرها من القرى والمدنِ المجاورة وإنْ كانت أقلَّ من مسافةِ القَصْر.

قال النووي: «وتفصيلُ المذهب في النقل عند الأصحاب أنه يحرُمُ النقل ولا تسقطُ به الزكاةُ سواء كان النقلُ إلى مسافة القَصْرِ أو دونها»[1].

والآخرُ، وهو للمالكية والحنابلة، وقد ذهبوا إلى أنَّ ما دونَ مسافةِ القصر يُعتبرُ موطنُ المال وهو موضعُ الوجوبِ قال الخرشيُّ: ويعتبرُ من قبيل موضع الوجوب من المحال والجيرانِ ما دون مسافة القصر سواءٌ لم يكن في موضع الوجوب مُسْتَحِقٌّ أو كان، وفضل عنه، أو أعدمُ أو مثلُ أو دون، لأن هذا في حكم موضع الوجوب»[2].

وجاء في المغني: «قال أحمد في رواية صالح: لا بأس أن يعطي زكاته في القرى التي حوله ما لم تقِصر الصلاة في أثنائها، ويبدأ بالأقربِ فالأقرب»[3].

والرأي الأخير، هو المختار، لأنَّ تحديدَ الموطن بمسافة القصر، أمرٌ

---

(١) الروضة ٢/ ٣٣٢.

(٢) انظر شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل ٢/ ٢٢٣.

(٣) انظر ٢/ ٥٠٣.

ينسجم مع كثيرٍ من الأحكامِ الشرعية، حيث اعتبر الشارعُ هذه المسافةَ مَدْعاةً لكثيرٍ من الرُّخَصِ الشرعية، منها قَصْرُ الصلاة، وجوازُ إفطار الصائم في رمضان، وزيادة مدة المسحِ على الخُفَّين، وغيرها.

حكم ما إذا كان المزكي مسافراً عن موطن المال:

بالرغم مما اتفق عليه الفقهاءُ رحمهم الله تعالى على وجوبِ دفعِ الزكاة في محل المال ما دامت هناك حاجةٌ ووجد في البلد من الأصناف الثمانية ممن يستحق الزكاة، إلا أنهم استثنوا من ذلك حالةَ السفر، وذلك كأنْ يكونَ المالكُ مسافراً وحالَ الحَوْلُ على ماله الذي تركه في بلده، ففي هذه الحالة يؤدي زكاةَ مالِه في دارِ سفرِه ولا يشترطُ عليه توزيعها في وطنه الأصلي. معنى هذا، أنَّ الاعتبارَ لوطنِ الإقامةِ للمُزَكِّي، وليس بالضرورةِ أنْ يكون موطنه الأصلي.

جاء في المدونة: «وسئل مالك بن أنس عن المسافر تجبُ عليه الزكاةُ وهو في سَفَرٍ، أيقسمها في سفره في غيرِ بلده وإنْ كان ماله وراءه في بلده، قال: نعم»[1].

ولو أنَّ تاجراً سافر ببعض ماله للتجارة وحال الحولُ على ما يملكه من مالٍ، فعلى رأي المالكيةِ يحقُّ له زكاةُ جميع ماله الذي وَجَبَتْ فيه الزكاةُ في موضعِ سفره، سواء كان ما معه أو الذي خلفه في مصره[2].

---

(١) انظر ١/٢٨٦.

(٢) المصدر السابق أيضاً وقد جاء فيه ما نصه:
«وسألنا مالكاً عن الرجل يكون من أهل مصر فيخرج إلى المدينة بتجارة، وهو ممن يدير التجارة، وله مال ناض بمصر ومال بالحجاز، فقال: لا أرى بأساً أن يزكي بموضعه الذي هو به ما معه وما خلفه بمصره».

وحكى ابن قدامة عن الحنابلة ما يقضي بدفعِ التاجرِ زكاتَهُ حيثُ حالَ الحولُ على مالِه في أيِّ موطنٍ كان، حيث قال:

«ومفهوم كلام أحمد في اعتباره الحول التام، أنه يسهّل في أن يفرقها في ذلك البلد وغيره من البلدان التي أقام بها في ذلك الحول»[1].

وحكى النووي عن الشافعية مثلَ هذا الرأي أيضاً، حيث قال: «ولو كان تاجراً مسافراً، صَرَفَها حيث حالَ الحولُ»[2] وأضاف قائلاً: إن المزكي لو تفرقت أمواله في مواضع متعددة، ففي هذه الحالة، قسّم زكاة كل طائفة من المال ببلدها، ما لم يقع تَشقيصٌ، فإنْ وقع بأنْ مَلَكَ أربعينَ من الغنم عشرين ببلد وعشرين بآخر، فأدى شاة في أحد البلدين، فالذي يراه الإمامُ - الشافعي - كراهة ذلك، إلا أن يجزىء المزكي[3].

حكم نقل الزكاة فيما لو استغنى أهل البلد عنها:

وقفنا قبل قليل على رأي العلماء وما استدلوا به من آثار، على وجوبِ توزيع الزكاة في البلدِ الذي يوجدُ فيه المالُ عندما توجد حاجةٌ ويوجد مَنْ يستحقها من مصارفها، باستثناء ما إذا كان المالكُ في سفرٍ وحالَ الحولُ على مالِه فله حكمٌ آخر عندهم كما رأينا.

أما لو انعدمت الحاجةُ في بلدِ موطنِ المال أو استُغْنِيَ عن بعضِ مالِ الزكاة، فلا خلافَ بين العلماء رحمهم الله في جواز نقلها إلى غيرهم، فإما أن تؤدى للإمام ليتصرف فيها حسب الحاجة أو إلى أقربِ البلادِ لمحلِّ

---

(١) المغني ٢/ ٥٠٢.

(٢) الروضة ٢/ ٣٣٤.

(٣) المصدر السابق.

المال.

قال ابن قدامة: «فإن استغنى عنها فقراءُ أهلِ بلدها، جازَ نَقْلُها، نَصَّ عليه أحمد، فقال: قد تُحْمَلُ الصدقةُ إلى الإمام إذا لم يكن فقراء، أو كان فيها فَضْلٌ عن حاجتهم»(١).

وحكى الخرشيُّ عن المالكية مِثْلَ هذا أيضاً(٢) وجاء في «المدونة» ما نصه: «سئل مالك عن قسم الصدقات أين تقسم؟ فقال: في أهل البلد التي تؤخذ فيها، فإنْ فَضلَ عنهم فضلٌ نُقلت إلى أقربِ البلدان إليهم، ولو أنَّ أهل بلدٍ كانوا أغنياء وبلغ الإمام عن بلدٍ آخر مجاعة نزلت بهم أصابتهم سَنَةٌ أذهبت مواشيهم أو ما أشبه ذلك، فنقلَ إليهم بعضَ تلك الصدقة رأيتُ ذلك صواباً، لأنَّ المسلمين أسوة فيما بينهم إذا نزلت بهم الحاجة»(٣).

وقال النووي: «إذا عدم في بلدٍ جميعُ الأصنافِ، وَجَبَ نقلُ الزكاة إلى أقربِ البلاد إليه، فإن نقل إلى أبعد، فهو على الخلافِ في نقل الزكاة، وإن عدم بعضهم، فإن كان العامل سقط سهمه، وإن عدم غيره فإنْ جَوَّزنا نقلَ الزكاة، نقل نصيب الباقي، وإلا فوجهان أحدهما: ينقل، وأصحّهما يُرَدُّ على الباقين»(٤).

وقال ابن عابدين: وكُرِه نقلُ الزكاة من بلدٍ إلى بلد إلا إلى قرابةٍ فيسد حاجتهم، أو أحوج، أو أصلح، أو أورع للمسلمين، أو أنفع للمسلمين، أو من دار الحرب إلى دار الإسلام، أو إلى طالب علم، أو إلى الزُّهَّادِ، أو

---

(١) انظر المغني ٢/ ٥٠٢.
(٢) انظر ٢/ ٢٢٣.
(٣) انظر ١/ ٢٨٦.
(٤) الروضة ٢/ ٣٣١.

كانت معجلة قبل تمام الحول[1].

ومن أبرز ما يُسْتَدَلُّ به في هذا المقام ما رواه أبو عبيد عن ابن جريج قال: أخبرني خلاد أن عمرو بن شعيب أخبره، «أن معاذ بن جبل لم يزل بالجند، إذ بعثه رسولُ الله ﷺ إلى اليمن حتى مات النبيُّ ﷺ وأبو بكر، ثم قدم على عمر فأنكرَ ذلك عمر، وقال: لم أبعثك جابياً ولا آخذ جزية، ولكن بعثتك لتأخذَ من أغنياء الناس فتردها على فقرائهم، فقال معاذ: ما بعثتُ إليكَ بشيءٍ وأنا أجدُ أحداً يأخذه مني، فلما كان العام الثاني بعث إليه شطرَ الصدقة، فتراجعا بمثل ذلك، فلما كان العامُ الثالثُ بعثَ إليه بها كلها فراجعه عمرُ بمثل ما راجعه قبل، فقال معاذ: ما وجدت أحداً يأخذ مني شيئاً»[2].

وجه الاستدلال من الرواية، أن إنكار سيدنا عمر على معاذ في أول الأمر، ثم مراجعته له مدة بعد مدة ثم أخرى دليلٌ على أنَّ الأصلَ في الزكاة تفريقها في بلدها، وإقرارُ عمرَ صنيعَ معاذٍ بعد مراجعته، دليلٌ على جوازِ نقلِ الزكاة إذا لم يوجد مَنْ يَستحقُّها في بلدها[3].

رأي الفقهاء في نقل الزكاة عند عدم الاستغناء:

لقد تبين لنا من خلال ذكرنا لأقوال أئمة الفقه رحمهم الله تعالى بخصوص جواز نقل الزكاة عند استغناء بلدِ موطنِ المالِ أنَّ هناك ثلاثةَ آراء في المسألة محل الكلام:

---

(١) انظر الدر المختار ٢/ ٣٥٤.

(٢) الأموال ص٥٨٩.

(٣) الدكتور يوسف القرضاوي في مؤلفه فقه الزكاة ٢/ ٨١٤.

الأول: ويقضي بعدم جواز نقل الزكاة من بلدٍ إلى آخرَ إلا إذا انعدمت الحاجةُ وفُقِدَ مَنْ يستحقُّها من الأصنافِ الثمانية في موطنِ وجوبِ المالِ فعندئذٍ يجوزُ نقلها إلى البلد الأقربِ فالأقرب. وفي حالة نقلها إلى بلد أبعد من موطن المال مع توفر الحاجة في الأقرب، فلأصحابِ هذا الرأي قولان في المسألة، أحدهما: الجواز، والآخر: المنع. وهذا هو رأي الشافعية كما ذكر النووي وغيره[1].

الثاني: وهو للحنابلة، وقد ذهبوا فيه إلى القول: بجوازِ نقلها إلى بلدٍ آخر إذا كان في ذلك مصلحةٌ كتحرِّي قرابةٍ، أو كان في البلدِ المنقولِ إليه مَنْ هو أشدّ حاجة من بلدِ موطنِ المال، إلا أنهم قَيَّدوا المسافةَ التي تُنقلُ إليها بمسافةِ قَصْرِ الصلاة.

جاء في المغني: «وإنْ نقلها إلى البعيد لتحرِّي قرابة أو مَنْ كان أشدّ حاجةً فلا بأسَ ما لم يجاوزْ مسافةَ القَصْر»[2].

الثالث: وقد ذهب فيه أصحابه إلى جواز نقل الزكاة إلى مَنْ هو أعْدَمُ أو أحوجُ ممن هو في موطنِ وجوبِ أداء الزكاة، دون أن يحدد المحل المنقول إليه بمسافة معينة، وهذا هو رأي المالكية كما جاء في «المدونة» وحكيناه عنهم في المسألة السابقة.

---

(١) الروضة ٢/٣٣١. الشيرازي في المهذب ١/١٧٣ وقد جاء فيه ما نصه: «ويجب صرف الزكاة إلى الأصناف في البلد الذي فيه المال لحديث معاذ. . فإن نقل إلى الأصناف في بلد آخر ففيه قولان. أحدهما يجزئه لأنهم من أهل الصدقة فأشبه أصناف البلد الذي فيه المال والثاني لا يجزئه لأنه حق واجب لأصناف بلد. . ومن أصحابنا من قال القولان في جواز النقل».

(٢) انظر ٢/٥٠٣.

فإما إنْ نقلها إلى غيرِ أعْدَمَ وأحوجَ، فذلك له صورتان:

الأولى: أن ينقلها إلى مساوٍ في الحاجةِ لمن هو في موضعِ الوجوبِ، فهذا لا يجوز، وتُجْزِىء الزكاة، أي ليس عليه إعادتها.

والثانية: أن ينقلها إلى مَنْ هو أقلّ حاجة، ففيها قولان، ما نص عليه خليل في مختصره: أنها لا تُجزىء، والثاني: ما نقله ابن رشد والكافي، وهو الإجزاء، لأنها لم تخرج عن مصارفها[(١)]. وبجواز النقل عند وجود مَنْ هو أحوج من بلد المال قال الحنفيةُ كما حكى ذلك عنهم ابن عابدين والكاساني وغيرهما من فقهائهم كما اتضح لنا ذلك فيما سبق[(٢)].

وإلى هذا ذهب الزيدية أيضاً، فقد جاء في «شرح الأزهار»: «فلو صُرِفَ في غير فقراء البلد أجزأه وكُرِهَ، ما لم ينقلها لتحقيقِ غرضٍ أفضل - كقريبٍ مستحقٍ أو طالبِ علمٍ، أو مَنْ هو أشد حاجة، فلا يُكْره، بل يكون أفضل»[(٣)].

الرأي المختار:

والمختارُ لديَّ من الآراء، الرأيُ الثالث، الذي يقضي بجوازِ النقلِ عند وجودِ حاجةٍ أو مصلحةٍ للمسلمين.

ومن الأدلة التي يمكن الاستدلال بها على هذا الرأي ما يلي:

١- ذكر أشهب عن مالك «أنَّ عمرَ بن الخطاب كتب إلى عمرو بن

---

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/٥٠١.

(٢) بدائع الصنائع ٢/٩٧٣. حاشية رد المحتار على الدر المختار ٢/٣٥٣.

(٣) انظر ١/٥٤٧ نقلاً عن الدكتور القرضاوي في فقه الزكاة ٢/٨١٥.

العاص عامَ الرَّمادةِ وهو بمصرَ: واغوثاه للعربِ جَهِّزْ إليَّ عيراً يكونُ أولها عندي وآخرها عندك تحملُ الدقيقَ في العباء، فكان عمر يقسّم ذلك بينهم على ما يَرى، ويوكِّلُ بذلك رجالاً ويأمرهم بحضورِ نحرِ تلك الإبل، ويقول: إنَّ العربَ تحبُّ الإبل وأخافُ أنْ يستحيوها فلينحروا وليأتدموا بلحومها وشحومها وليلبسوا العباء التي أُتِيَ بالدقيقِ فيها»[1].

٢- أخرج النسائي من حديث عبد الله بن هلال الثقفي قال: «جاء رجلٌ إلى رسول الله ﷺ فقال: كدتُ أُقتلُ بعدكَ في عناقٍ أو شاةٍ من الصدقة، فقال ﷺ: لولا أنها تُعْطَى فقراءَ المهاجرين ما أخذتها»[2].

٣- ما أخرجه البيهقي وعَلَّقه البخاريُّ عن معاذ «أنه قال لأهلِ اليمن: ائتوني بكل خميسٍ ولبيسٍ آخذه منكم مكانَ الصدقةِ فإنه أرفقُ بكم وأنفعُ للمهاجرين والأنصار بالمدينة»[3].

٤- ما رواه أبو عبيد من حديثِ النبيِّ ﷺ حين قال لقبيصة بن المخارق في الحمالة: «أَقِمْ حتى تأتينا الصدقة، فإمَّا أنْ نُعينكَ عليها، وإما أن نحملها عنك». فرأى إعطاءه إياها من صدقاتِ الحجاز، وهو من أهلِ نجد، ورأى حملها من أهل نجد إلى أهل الحجاز[4].

٥- حديث عدي بن حاتم حين حملَ صدقاتِ قومهِ بعد النبيِّ ﷺ إلى أبي بكر في أيام الردة[5].

---

(١) انظر المدونة ١/ ٢٨٧.

(٢) الشوكاني في نيل الأوطار ٤/ ٢١٦.

(٣) المصدر السابق أيضاً.

(٤) كتاب الأموال ص٥٩٢.

(٥) المصدر السابق أيضاً.

٦- ما رواه أبو هريرة مرفوعاً إلى النبيِّ ﷺ أنه قال: «يا أمة محمدٍ، والذي بعثني بالحقِّ لا يقبلُ اللهُ صدقةً من رجلٍ وله قرابةٌ محتاجون إلى صِلَتِه، ويصرفها إلى غيرهم، والذي نفسي بيده لا ينظر الله إليه يوم القيامة»[١].

٧- وبالإضافة إلى ما ذكرنا من الآثار، فإنَّ هناك عواملَ كثيرة دعتنا لاختيار هذا الرأي، منها:

أ- إننا لو تأمَّلْنَا الحِكمةَ من مشروعيةِ الزكاة، لوجدنا أنَّ مقتضياتها القول بجوازِ نقلِ الزكاة عندما يكون البلدُ المنقولُ إليه أشدَّ حاجةً من بلد موطن المال، لأنَّ دفع الحاجة هي الأساس في مشروعية الزكاة كما وردت بذلك كثيرٌ من الآثار، والحاجةُ تختلف باختلاف الأشخاص والأمكنة والأزمنة، وولي الأمر أو مَنْ ينوب عنه في توزيع الزكاة، هو الذي يُقَدِّرُ ذلك[٢].

ب- إنَّ دارَ الإسلام هي دارٌ واحدة، وما وُجِدَ من حواجِزَ وحدود، فهي مُصْطَنَعَةٌ، فَرَضَها أعداءُ الأمة عليها، وبناء على هذا، فهم إخوةٌ مهما تناءت بهم الديار، قال ﷺ: «مَثَلُ المؤمنين في تَوادِّهم وتَرَاحمهم وتعاطفهم مثل الجسدِ الواحد إذا اشتكى منه عضوٌ تَدَاعى له سائرُ الجسد بالسهر والحمى».

وليس من المعقول أنْ تحلَّ المجاعةُ بإقليم من الأقاليم الإسلامية ويموت من جَرَّائها الآلاف، وتوزع الزكاة على مَنْ هو أرحم منهم حالاً.

ج- إنَّ الشافعيةَ الذين هم أكثر تشدداً من غيرهم في جواز نقل الزكاة يقصرون هذا التشدد على المزكِّي إنْ قام بتفريقِ زكاته بنفسه، أما الإمام

---

(١) وقد استدل بهذه الرواية الأحناف في كتبهم. انظر ابن عابدين في حاشية رد المحتار على الدر المختار ٢/ ٣٥٣.

(٢) ومن هنا ينبغي أن يكون القائمون على هذا الأمر ممن عُرِفُوا بالصلاح والتقوى.

والعاملون عليها من الجُباةِ، فلهم جوازُ النقل على الصحيح من مذهبهم.

قال النووي: «الخلافُ في جوازِ النقل وتفريعه، ظاهرٌ فيما إذا فَرّقَ رَبُّ المال زكاته، أما إذا فرق الإمامُ، فربما اقتضى كلامُ الأصحابِ طردَ الخلافِ فيه، وربما دلّ على جواز النقل له والتفرقة كيف شاء، وهذا أشبه».

وأضاف النووي قائلاً: «قد قال صاحب «التهذيب»، والأصحاب: يجب على الساعي نقل الصدقة إلى الأمام إذا لم يأذن له في تفريقها، وهذا نقل»[1].

د- إنَّ الآثار التي دلّت على توزيع الزكاة في موطنِ وجوبها وما فعله بعضُ أولياء الأمور من رَدِّ الصدقات إلى أماكنها، الذي يترجح لدى المتتبع لتلك الآثار وللآثار الأخرى التي ساقها القائلون بجواز النقل، إنما كان ذلك بدافعِ المصلحة والحاجة.

ولهذا قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وتحديد المنع من نقل الزكاة بمسافة القَصْرِ ليس عليه دليلٌ شرعيٌّ، ويجوزُ نقلُ الزكاة وما في حكمها لمصلحةٍ شرعية»[2].

هذا والله أعلم

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

---

(١) الروضة ٢/٣٣٣.

(٢) الاختيارات ص٥٩.

مصادر البحث

بعد القرآن الكريم:

١- عمدة القارىء شرح صحيح البخاري - للإمام بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني - دار إحياء التراث العربي - والمأخوذة بالأوفسيت.

٢- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار - للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني. دار الجيل - بيروت. تاريخ الطباعة ١٩٧٣م.

٣- الأموال - لأبي عبيد القاسم بن سلام - تحقيق محمد خليل هراس - دار الكتب العلمية - بيروت.

٤- المدونة الكبرى - للإمام مالك بن أنس - دار صادر بيروت.

٥- روضة الطالبين وعمدة المفتين - للإمام النووي الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م المكتب الإسلامي بيروت.

٦- المغني - لابن قدامة أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة على مختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي. مطبعة الفجالة الجديدة بمصر ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

٧- المهذب - لأبي إسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر.

٨- حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لمحمد أمين - الشهير بابن عابدين - الطبعة الثانية - مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

٩- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني - الناشر زكريا علي يوسف - مطبعة العاصمة بالقاهرة.
١٠- الخرشي على مختصر سيدي خليل، وبهامشه حاشية الشيخ علي العدوي - دار صادر بيروت.
١١- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير - للعلامة محمد عرفة الدسوقي، على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير - مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة.
١٢- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج - للشيخ محمد الشربيني الخطيب - مطبعة البابي الحلبي بمصر ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
١٣- تنظيم الإسلام للمجتمع - محمد أبو زهرة - الناشر دار الفكر العربي.
١٤- فقه الزكاة - للأستاذ يوسف القرضاوي - مؤسسة الرسالة بيروت.
١٥- الضمان الاجتماعي في الإسلام - إبراهيم فاضل الدبو. مطبعة الرشاد/ بغداد ١٩٨٨م.

تنظيم النسل وتحديده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد الأمين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين وبعد:

قد دعا الإسلام إلى زيادة الإنجاب والتكثيرِ من النسلِ الطيب والذرية الصالحة، وجعل ذلك سبباً لتكثيرِ الأمة، وإعلاءِ كلمةِ التوحيد، وترجيحِ كفة الإيمان على الكفر والفسوق والعصيان، وتعزيز جانب الحق وإظهاره على الباطل، وتعميرِ الأرضِ بالعملِ الصالح ﴿إنَّ الأرضَ يَرِثُهَا عِبادِيَ الصالحون﴾ [الأنبياء: ١٠٥].

لأجل هذا ندب الإسلام أتباعه إلى الزواج، لأنه السبب في بقاء هذا النوع الإنساني على أحسن وجه وأكمل نظام، وفيه حِفْظُ النوع البشري من الفناء والانقراض، وفيه عمرانُ الأرض وصلاحها. فها هو نبينا الأعظم محمد عليه الصلاة والسلام يلفتُ أنظارَ الشباب لهذا الركن الحيوي من أركان الحياة الاجتماعية، مخاطباً إياهم بقوله: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أَغَضُّ للبصر وأحصنُ للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وِجَاء»(١).

---

(١) الحديث متفق عليه. انظر سبل للسلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام =

وبخصوص زيادة النسل وتكثير عدد أفراد الأمة، فقد لفت الإسلامُ أنظارنا إلى اختيارِ المرأةِ الوَدودِ الوَلُود، قال ﷺ: «تَزَوَّجُوا الودود الولود فإني مُكَاثِرٌ بكم الأمم، وفي رواية: فإني مكاثرٌ بكمُ الأنبياءَ يومَ القيامة»[1].

والتكاثرُ المقصود، هو التكاثرُ الذي يستحق أنْ يباهي به الرسولُ ﷺ الأممَ وهو التكاثرُ القائمُ على الصلاحِ والإيمانِ والقوة والحيوية والخير، أما التكاثرُ القائم على الفسادِ والعصيانِ فإنه أبعدُ ما يكونُ عن قَصْدِ النبيِّ عليه الصلاة والسلام.

التنظيم والتحديد في اللغة:

التنظيم والتنسيق بمعنى واحد، يقال خرز نَسَقٌ بمعنى منظم، والنسق أيضاً ما جاء من الكلام على نظام واحد. والإنظام معناه الاتساق[2].

أما التحديدُ فله معنىً آخر، فَحَدُّ الشيءِ مُنْتَهاهُ، والحدُّ بمعنى المنع، ومنه قِيل للبَوَّاب حداد، وللسجَّان أيضاً لأنه يمنعُ عن الخروجِ، أو لأنه يعالجُ الحديدَ من القيود[3].

ولا يختلفُ المعنى الاصطلاحي كثيراً عن المعنى اللغوي للفظتي التنظيم والتحديد، إذْ مَقْصُودُنَا من هاتين اللفظتين في هذا البحث، هو ترتيبُ النسل وتنسيقه أو منعه بصورة مؤقتة.

= لمحمد بن إسماعيل المعروف بالصنعاني ٣/ ١٠٩.

(١) رواه أحمد وصححه ابن حبان وله شاهد عند أبي داود والنسائي. راجع المصدر السابق ٣/ ١١١.

(٢) انظر مادة نسق ونظم في مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي.

(٣) انظر مادة حدد في المصدر السابق أيضاً.

الفرق بين تنظيم النسل ومنعه:

هناك فرق كبير بين تنظيم النسل المقصود بالبحث هنا، وبين مَنْعِه بصورةٍ دائمة وذلك بإجراء بعض العمليات الجراحية وبعض الطرق العلمية التي تُحَقِّقُ هذا الغَرَضَ. ومنعُ الإنجابِ نهائياً يتعارضُ مع مقاصدِ الشريعة الإسلامية من الزواج الذي من أَهَمِّ أغراضِه ومقاصده التناسلُ كما ظهرَ لنا ذلك من النصوص المتقدمة.

ثم إنَّ قواعدَ الشريعة تدلُّ على منعِ ذلك الأمر وتحريمه من غير ضرورة، فإنَّ في الحرمانِ من النسل نهائياً مَضَرَّةٌ ظَاهرةٌ يأباها الشارعُ وتدخلُ فيما نهى عنه بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».

وواضحٌ وجه المَضَرَّةِ في الحرمان من النسل، فإنَّ الشريعةَ الإسلامية وما تعارفه الناسُ في أمر النكاح يقتضي أنْ يكونَ هناك تناسلٌ لعمارةِ الأرض وبقاءِ الإنسان، كما أنه هو الذي يتفق مع الطبيعة الإنسانية التي أوجدها الله في كُلٍّ من الذكر والأنثى من حُبِّ الأُبوَّةِ والأمومة، وأنْ يشعر كل منهما بتحقق هذا الوصف كما تَحقَّقَ في أصله الذي يرى في حياته امتداداً لحياةِ أصله وتخليداً له. وفي هذا الأمر تغييرٌ لخلق الله في الإنسان وتحويلٌ له عن طبيعته ومقتضى فطرته التناسلية، والدِّينُ يأبى ذلك، لأنه جاء مسايراً للناس في نظرهم السليم وداعياً إلى مصالحهم ومُحَرِّماً لكلِّ ما يترتبُ عليه ضررٌ في أشخاصهم ومجتمعاتهم[1].

وبناء على ذلك فقد وردت نصوصٌ فقهية في كتب الشافعية وغيرها تَنصُّ على تحريم التعقيم، فقد نقل البجيرمي أحد فقهاء الشافعية في

---

(١) الجنين والأحكام المتعلقة به في الفقه الإسلامي للأستاذ محمد سلام مدكور ص٣١٣.

«حاشيته» على «**الإقناع**» عن فقهاء المذهب: «**أنه يحرم استعمالُ ما يقطع الحَبَلَ من أصله**».

ويستوي في تحريم التعقيم أنْ يكونَ قبلَ الإنجاب مطلقاً أو بعدَ الإنجابِ اكتفاءً بما رزق به الزوجان أو أحدهما من أولاد، فإنَّ ذلك أيضاً يشتمل على مضرةٍ تتنافى مع أغراضِ الشارع فإن ما رزقهما الله به من أولاد قد يفقدانه دفعةً واحدة أو على التتالي، وقد فقدا أو أحدهما وسيلةَ الإنجابِ فيقعان في الحرمانِ ولا يستطيعان أنْ يتداركا ما فاتهما، وقد تتحركُ فيهما أو فيمن فقد منهما الصلاحيةُ للإنجابِ عاطفةُ الأمومةِ أو الأُبوةِ فلا يجدان أو أحدهما مجالاً لتحقيقها والانتفاع بها ويندمان أو أحدهما وَقْتَ لا ينفعُ الندم[1].

الغرض من تنظيم النسل وتحديده:

تلجأ الأسر إلى عملية التنظيم هذه بقصد عدم إرهاقِ الأم في أغلبِ الأحيان سيما إذا كانت الأم مشغولةً بالأعمالِ الوظيفية وليس لديها الوقت الكافي لإدارة شؤون أسرتها، فتلجأ إلى هذه الوسيلة لتتهيأ لها فرصةُ الإشرافِ على أعمالها المنزلية من خدمة زوجها أو تربية أولادها، وفي بعض الأحيان يكون سببه مرضُ المرأة مما يجعلها عاجزةً عن مهامها البيتية كما قلنا، فتلجأ لذلك.

وقد يكون سببه حِرْصُ المرأة على المحافظة على جمالها وسمتها لدوام التمتع واستبقاءِ حياتها خوفاً من خطر الولادة، وهناك عاملٌ آخر قد تلجأَ إليه بعض الأسر وهو الخوفُ من كثرة الحرجِ بسببِ كثرةِ الأولاد والاحتراز

(١) الأستاذ مدكور في المصدر السابق أيضاً.

من الحاجة إلى التعب في الكسب ودخول مداخل السوء[1].

ومهما كان القصدُ من تحديدِ النسل وتنظيمه، فإنه لا يعني منعه بصورةٍ نهائية.

وسائله:

لتنظيمِ النسل وسائلُ متعددة، منها ما تتم قبلَ تكوينِ الجنين في رحم المرأة وذلك بأنْ يمتنعَ الزوجُ من وَطْءِ زوجته في فترة معينة من طُهْرِها، وغالباً ما يكونُ ذلك في العشرة الوسطية من الطُّهْرِ عندما تكونُ بويضةُ المرأة مُهَيَّأَةً للتلقيح، وفي استعمالِ بعض العقاقير الطبية التي تُقَلِّلُ فرصةَ الحمل، وأحياناً يلجأ الزوجُ إلى العَزْلِ، وذلك بأنْ يقذفَ ماءه خارجَ رَحِمِ زوجته.

وهناك وسائل أخرى تلجأ إليها بعض الأسر بعد تكوين الجنين في رحم أمه سواء كان في مراحل تكوينه الأولى أم الأخيرة، ولكلٍّ حالةٍ من هاتين الحالتين حكمها الخاص.

حكم الحالة الأولى: وهي ما إذا استعمل الزوجان الوسائلَ الكفيلةَ بمنع الحمل بصفةٍ مؤقتةٍ قبل تكوين الجنين.

ومنع الحمل بهذه الصفة أمرٌ معروف لدى الأمم قبل الإسلام وبعده، ومنهم الفرس والرومان، وقد اتخذ العربُ في الجاهلية العزلَ وسيلةً لمنع الحمل أيضاً. ولما جاء الإسلامُ والناسُ على هذا الحال، وكان بعض مَنْ دخلوا في الإسلام يتبعون هذه الوسيلة، سأل بعضُهم الرسولَ ﷺ عن حكم العزل باعتباره وسيلةً للتَّحَكُّمِ في الحمل طالما وجدت الرغبة في عدم

---

(١) انظر إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ٢/ ٥٣.

حصوله، فأدلى الرسول عليه الصلاة والسلام بما يشعر من إباحته.

فما هو العزل؟ هو أنْ ينزعَ الرجلُ بعد الإيلاجِ ليقذفَ ماءه خارجَ الرحم. ويُلْجَأُ إليه لأحدِ سببين، إمَّا خوفاً على الرضيعِ من أنْ يلحقَ به ضررٌ إنْ وجد، أو لئلاّ تحملَ المرأة[1].

رأي الفقهاء في العزل:

الأصل عند الجمهور هو جوازُ العزل إلا أنهم اختلفوا في اشتراطِ إذنِ الزوجة له أو عدم اشتراطه، وذلك على النحو التالي:

١- نَصَّ الحنفيةُ على إباحةِ العزل بعد إذنِ الزوجة إذا كانت بالغة، إذ غيرُ البالغة لا ولدَ لها، وكالبالغة المراهقة إذ يمكن بلوغها وحبلها.

وقد نقل ابن عابدين عن بعض كتب المذهب، أنَّ الزوجَ إذا خاف من الولد السوء، فله العزلُ بغير رضاها بسببِ فسادِ الزمان[2].. وهذه وجهةُ نَظَرِ الحنابلة أيضاً، قال ابن قدامة: «ولا يعزل عن زوجته الحرّة إلا بإذنها»[3]. معللاً لذلك، بأنَّ للزوجة حقاً في الولد، وعليها في العزل ضرر فلم يجز إلا بإذنها[4].

وهل الاستئذان واجبٌ أو مُسْتَحَبٌّ، قال القاضي الحنبلي: «ظاهرُ كلام أحمد وجوبُ استئذانِ الزوجةِ في العزل، ويحتمل أن يكون مستحباً لأنَّ

---

(١) انظر سبل السلام ٣/ ١٤٥.

(٢) انظر حاشية رد المحتار على الدر المختار ٣/ ١٧٥.

(٣) انظر المغني ٧/ ٢٩٨.

(٤) انظر ابن قدامة في المصدر السابق وكذا منتهى الإرادات للنجار ٢/ ٢٢٧.

حقها في الوطء دونَ الإنزال»[1].

وبإباحةِ العزل قال المالكيةُ أيضاً، فقد ذكر الدردير أنَّ للزوجِ العزل إذا أذِنَتْ له الزوجةُ بذلك[2]. ونصّ الخرشي على مِثْلِ هذا بقوله: «يجوز للرجل أن يعزل عن زوجته، لكن إنْ كانت أمَةً فلا بَدَّ في إذنها وإذن سيدها - وإنْ كانت حُرَّةً فيكفي إذنها وإنْ لم يأذن وليها»[3].

وفي مذهب الشافعية ما يؤيدُ هذا الرأيَ أيضاً، فقد ذكر الفيروز آبادي الشافعي، أنَّ الرجل إذا عزل من زوجته الحرّة إنْ كان العزلُ بإذنها جازَ، لأن الحقَّ لهما، ولو لم تأذن الزوجة بالعزل ففيه وجهان «أحدهما: لا يَحْرُمُ لأنَّ حقها في الاستمتاع دونَ الإنزال، والثاني: يحرم لأنه يقطعُ النسلَ من غير ضررٍ يلحقه»[4].

٢- ونَصَّ الغزالي الشافعيُّ في «الإحياء» على إباحةِ العزلِ دون اشتراط إذن الزوجة، وقد نفى أن يكون ذلك مكروهاً كراهةَ تحريمٍ أو تنزيه، مُعَلِّلاً لذلك بقوله: «لأنَّ إثباتَ النهي إنما يكونُ بنص أو قياس على منصوص، ولا نَصَّ ولا أصلَ يُقاسُ عليه، بل ههنا أصلٌ يقاسُ عليه وهو تركُ النكاح أصلاً، أو تركُ الجماع بعد النكاح، أو تركُ الإنزالِ بعد الإيلاجِ، فكلُّ ذلك تركٌ للأفضلِ وليس بارتكاب منهي»[5].

---

(١) المصدر السابق أيضاً.

(٢) انظر الشرح الكبير على سيدي خليل ٢/ ٢٦٦.

(٣) الخرشي على سيدي خليل وبهامشه حاشية الشيخ العدوي في ٣/ ٢٢٥.

(٤) المهذب طبعة البابي الحلبي ٢/ ٦٦.

(٥) إحياء علوم الدين ٢/ ٥٣.

دليل الجمهور فيما ذهبوا إليه:

استدل الجمهورُ على إباحةِ العزل للزوج من زوجته سواء مَنِ اشترطَ منهم إذنها أو لم يشترط بالروايات الصحيحة الواردة عن النبيِّ ﷺ والتي تُشْعِرُ بجوازِ ذلك منها:

أ- ما جاء في الصحيحين عن جابر رضي الله عنه قال: «كنا نعزلُ على عهدِ رسول الله ﷺ والقرآنُ ينزلُ، لو كان شيءٌ يُنْهَى عنه لنهانا عنه القرآنُ»[1].

والحديثُ فيه دليلٌ على فِعْلِ الصحابةِ للعزلِ في زمنِ التشريع ولو كان حراماً لما أَقَرَّهم الوحيُ عليه.

ب- واستدلوا كذلك بما رواه أحمد وأبو داود عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنَّ رجلاً قال: يا رسولَ الله إنَّ لي جاريةً وأنا أعزلُ عنها، وأنا أكره أنْ تحملَ، وأنا أريدُ ما يريدُ الرجال، وإنَّ اليهودَ تحدث أنَّ العزلَ الموؤدةُ الصغرى قال: كَذَبَتِ اليهودُ لو أراد الله أنْ يخلقه ما استطعتَ أنْ تَصْرِفَهُ»[2].

وجه الاستدلال من هذه الرواية، أنَّ الرسول ﷺ فَنَّدَ مزاعمَ اليهود في تسميتهم العزلَ بالموؤدة الصغرى. وقوله: «لو أراد أن يخلقه.. الحديث» معناه أنه تعالى إذا قَدَّرَ خَلْقَ نَفْسٍ فلا بدَّ من خَلْقِها بأنْ يسبقَ الرجلُ ماؤه من غيرِ شعورِه فلا يَقْدِرُ على دفعِهِ فيُنْفِذُ الله ما قَدَّرَهُ. وفي هذا دليل على

---

(١) الحديث متفق عليه انظر سبل السلام ٣/١٤٦ إلا أن قوله «لو كان شيء ينهى عنه.. إلخ» لم ترد في صحيح البخاري وإنما رواه مسلم من كلام سفيان أحد رواته. وظاهره أنه قاله استنباطاً، ذكر ذلك الصنعاني في المصدر السابق.

(٢) انظر الصنعاني في المصدر السابق.

جواز العزل[1].

وقد جزم ابن حزم الظاهري بتحريم العزل[2].

وقالت الزيدية بكراهيته[3].

وقد استدل الظاهريةُ بما رواه مسلم عن جذامة بنت وهب قالت: حضرْتُ رسولَ الله ﷺ في أناسٍ وهو يقول: لقد هممتُ أنْ أنهى عن الغيلة فنظرتُ في الروم وفارس فإذا هم يغيلون أولادهم فلا يضرُّ ذلك أولادَهم شيئاً، ثم سألوه عن العزل فقال رسولُ الله ﷺ: ذلك الوأد الخفي»[4].

والغِيلة والغِيال بكسر الغين، والمرادُ بها مجامعةُ الرجلِ امرأتَهُ وهي تُرْضِعُ، وقيل هي: أنْ تُرْضِعَ المرأةُ وهي حامل. ويعتبر الأطباء ذلك داءً، وكانت العربُ تكرهه وتتقيه، وقد فَنَّدَ النبيُّ عليه الصلاة والسلام هذه المزاعمَ لما ثبت عنده في فعل فارس والروم ذلك دون أن يلحق أولادهم ضرر من جرائه[5].

وجه الاستدلال من هذه الرواية كما يراها ابنُ حزم هو: أنَّ النبيَّ عليه الصلاة والسلام اعتبر العزلَ بمثابةِ الوأد الخفي، وذلك أمارةُ التحريم، وغيرها من الروايات مُرَجِّحةٌ لأصلِ الإباحة، ورواية جذامة تمنع، فَمَنْ

(١) انظر الصنعاني أيضاً في المصدر السابق.
(٢) المحلى ١٠/ ٧٨ المسألة ١٩٠٧.
(٣) الروضة الندية شرح الدرر البهية لأبي الطيب القنوجي ٢/ ٤٢.
(٤) جذامة بنت وهب أخت عكاشة بن محصن من أمه انظر الصنعاني ٣/ ١٤٥.
(٥) انظر الصنعاني في سبل السلام أيضاً ٣/ ١٤٥.

يَدَّعي إباحةَ العزل بعد منعه فعليه البيان[1].

جواب الجمهور على ما استدل به ابن حزم:

أ- إنَّ حديثَ جذامة مُعَارَضٌ بما رويناه من أحاديث صحيحة، ويمكن الجمع بين رواية جذامة وغيرها، بحملِ النهيِ الواردِ في حديث جذامة على التنزيه.

ب- إن قوله ﷺ: «الوأد الخفي» في رواية جذامة لا يُفْهَمُ منه التحريمُ صراحةً، لأنَّ التحريم يثبت للوأد المحقق الذي فيه قطعُ حياةٍ مُحَقَّقة، والعزلُ وإنْ شَبَّهُهُ ﷺ به فإنما هو قطعٌ لما يؤدي إلى الحياةِ والمُشَبَّه دونَ المُشَبَّهِ به، وإنما سماه وأداً لما تَعَلَّقَ به من قصد منع الحمل[2]. وبهذا يرجح رأي الجمهور.

الحالة الثانية: وهي ما إذا تَعَمَّدَتِ المرأةُ إسقاطَ النطفة بعد تكوينها في رحم المرأة وذلك باستعمالِ العقاقيرِ الطبية أو إجراءِ عمليةٍ جراحية أو ما أشبه ذلك، وهو ما يُعَبَّرُ عنه بالإسقاطِ أو الإجهاض، وقبل أنْ أنقلَ رأيَ الفقهاء في الاعتداء على الجنين بما ذكرنا، أودُّ أنْ أُبَيِّنَ هنا مراحلَ تكوين الجنين بقدر ما له صلة بموضوع بحثنا هذا.

أطوار الجنين في الرحم:

لقد تناول القرآنُ الكريم أطوارَ الجنين في رحم أمه من وقتِ التلقيح الذي هو أصل التكوين الجنيني حتى مرحلة نفخ الروح فيه وتكوين العظام وإكسائها باللحم ثم جَعْلِه إنساناً كاملَ الخِلْقَةِ، وكُلُّ هذه الأطوار يتناولها

---

(١) المصدر السابق أيضاً.

(٢) الصنعاني في المصدر السابق أيضاً.

قول الله تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالةٍ من طين۞ ثم جعلناه نُطفةً في قرارٍ مَكين۞ ثم خلقنا النطفةَ علقةً، فخلقنا العلقةَ مُضْغةً، فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العِظامَ لحماً، ثم أنشأناه خَلْقاً آخر، فتباركَ اللهُ أحسنُ الخالقين﴾ [المؤمنون: ١٢، ١٣، ١٤].

يتعرض القرطبي في تفسيره للأطوار الثلاثة التي يمر بها الجنين منذ بدء تكوينه، ويفسر كُلَّ طورٍ من هذه الأطوار، ومن المفيد أنْ ننقلَ ما قاله رحمه الله بهذا الخصوص.

النطفة: «وهو المَنِيُّ، سُمِّي نُطفةً لقلّتِه، وهو القليلُ من الماء، وقد يقع على الكثير منه.

العلقة: «وهو الدَّمُ الجامدُ، والعلق: الدم العبيط، أي الطري، وقيل: الشديدُ الحُمْرَةِ».

المُضْغة: «وهي لحمة قليلة قدر ما يمضغ»، ومنه الحديث: «ألا وإنَّ في الجسد مُضْغةً»[1].

والأطوار المذكورة عدتها أربعةُ أشهرٍ، وحكي عن ابن عباس قوله: «وفي العشر بعد الأشهر الأربعة ينفخ فيه الروح، فذلك عدة المتوفَّى عنها زوجُها أربعة أشهر وعشر»[2].

وجاء الحديث الشريف مؤكِّداً للأطوارِ المارة الذكر التي ذكرها القرآنُ الكريم، ففي الصحيح عن عبد الله بن مسعود قال: حدثنا رسول الله ﷺ

---

(١) انظر الجامع لأحكام القرآن ١٢/٦ وكذا روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للعلامة الآلوسي ١٨/ ١٤.

(٢) انظر القرطبي في تفسيره السابق.

وهو الصادقُ المصدوق: «إنَّ أحَدكم يُجْمَعُ خَلْقُهُ في بطنِ أمّه أربعينَ يوماً، ثم يكون في ذلك علقةً مثل ذلك، ثم يكون مضغةً مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات يكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد..»[1].

ومما مضى يتأكد بأنَّ نفخَ الروح في الجنين يكون بعد مئة وعشرين يوماً، وذلك محلُّ اتفاقٍ بين جميع العلماء. «وعليه يعوّل فيما يحتاج إليه من الأحكام في الاستلحاقِ عند التنازعِ، وفي وجوبِ النفقاتِ على حملِ المطلقات وذلك لِتيَقُّنِه بحركةِ الجنينِ في الجوف»[2].

بعد هذا العرض لتكوين الجنين في رحم أمه والأطوار التي يمر بها، أذكر ما قاله فقهاؤُنا رحمهم الله بخصوصِ جوازِ إسقاطه أو عدم جوازه، وفي أيِّ مرحلة من مراحله يجوز الإسقاط؟.

اتفق الفقهاء على القولِ بتحريمِ الإجهاضِ بعد نفخ الروح في الجنين، أما قبل النفخ فقد اختلفت آراؤهم وذلك على النحو التالي:

أجاز الحنفيةُ في كثيرٍ من كتبهم الإسقاطَ بعد الحملِ ما لم تُنْفَخْ فيه الروحُ ولن يتحقق ذلك إلا بعد مئة وعشرين يوماً كما قلنا، ولم يشترط أصحابُ هذا الرأي من فقهائهم إذنَ الزوجِ في الإسقاط قبل المدة المذكورة، جاء في دُر المختار: «يباح إسقاطُ الولد قبل أربعة أشهر ولو بلا إذن الزوج»[3].

وحكى ابن عابدين عن بعض كتب المذهب ما يفيدُ الكراهيةَ إنْ تَمَّ

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق أيضاً.

(٣) انظر ٣/١٧٦.

الإسقاطُ بدون عذر، فقد نقل عن «الذخيرة» ما نصه: «لو أرادت الإلقاء قبل مُضِيِّ زمن ينفخ فيه الروح هل يباح له ذلك أم لا؟ اختلفوا فيه، وكان الفقيه علي بن موسى يقول: إنه يكره، فإنَّ الماء بعدما وقع في الرحم مآله الحياة، فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم، ونحوه في الظهيرية»[1].

ومن المفيد في ذلك ما نقله عن ابن وهبان من أنَّ وجودَ العذر يُبيحُ الإجهاضَ قبل أربعة أشهر، وذلك كأن ينقطع لبنها بعد ظهور الحمل وليس لأبي الصبيِّ ما يستأجرُ به الظِّئْر ويخاف هلاكه. وفي القول بإباحة الإسقاط هذا استنتج صاحب كتاب «النهر»، بأنه يجوزُ للمرأة سَدُّ فَمِ رَحِمها كما تفعلُه النساءُ دون اشتراطِ إذنِ الزوج، وقد خالف بذلك رأيَ صاحب «البحر» الذي اشترط لذلك إذنه قياساً على عزله بغير إذنها فإنه لا يجوزُ له ذلك، كذلك الأمر هنا، وفي حالة عدم رجوع الزوجة إلى أخذِ رأي زوجها، فإنه يحرمُ عليها ما تفعله من سَدِّ فم رحمها[2].

وقد تَشَدَّدَ المالكيةُ في هذه المسألة إذ منعوا إسقاطَ الجنين ولو قبلَ الأربعينَ يوماً على ما هو المعتمد في المذهب. جاء في الشرح الكبير للدردير: «ولا يجوز إخراج المنيّ المتكون في الرحم ولو قبلَ الأربعينَ يوماً، وإذا نفخت فيه الروح حرم إجماعاً»[3]. وجاء في الخرشي ما يؤيدُ ذلك أيضاً فقد نص على ما يلي: «لا يجوز للمرأة أن تفعل ما يسقط ما في بطنها من الجنين، وكذا لا يجوز للزوج فعل ذلك ولو قبل الأربعين،

---

(١) انظر حاشية رد المحتار على الدر المختار ٣/ ١٧٦.

(٢) انظر ابن عابدين في المصدر السابق أيضاً.

(٣) انظر ٢/ ٢٦٦ وكذا حاشية الدسوقي على الشرح المذكور بنفس الموضع، وقد عقب على ذلك بقوله: «هذا هو المعتمد».

وقيل: يُكرهُ قبلَ الأربعين للمرأةِ شربُ ما يسقطه إنْ رضيَ الزوج بذلك»[1]. على أنَّ الخرشيَّ قد نقل عن أحدِ أئمةِ المذهب ما يفيد جواز الإسقاط قبل الأربعين[2].

وعلى هذا الرأي يكون للمالكية رأيان في جوازِ إسقاطِ ما في الرحم قبل الأربعين يوماً، الجواز وعدمه، أما بعدَ الأربعين فلا يجوزُ إسقاطُه قولاً واحداً عندهم.

أما الشافعية فإنَّ مذهبهم تُصَوِّرُه عبارةُ البُجيرمي نقلاً عن ابنِ حجر إذْ يقول: «اختلف الشافعية في سببِ الإسقاطِ ما لم يَصِلْ لحدِّ نفخِ الروحِ فيه، والذي يتجه وفاقاً لابن عماد وغيره: الحرمة».

وفرق بين ذلك وبين العزل، بأنَّ المنيَّ حال نزوله محض جماد ولم يتهيأ للحياة بوجه[3]، بخلافه بعد استقرارِه في الرحم وأخذه في مبادىء التَّخَلُّقِ، ثم يمضي البجيرمي قائلاً: إن في بعض الكتب خلاف ذلك أخذاً من قول ابن حجر والذي يتجه: الحرمة.

ومقتضى ذلك أنَّ بعضَ الشافعية يقولُ بعدمِ حرمةِ الإسقاطِ قبلَ نفخِ الروح واستنتج البجيرمي من قول ابن حجر «وأخذه في مبادىء التخلق» أنه يفيدُ عَدَمَ الحرمةِ قبل ذلك[4].

وقد نص الشبراملسي أنهم اختلفوا في جواز التسبب في إلقاء النطفة بعد

---

(١) انظر شرح الخرشي على سيدي خليل ٣/ ٢٢٥.
(٢) انظر المصدر السابق وقد جاء فيه ما نصه: «والذي ذكره الشيخ عن أبي الحسن أنه يجوز قبل الأربعين».
(٣) انظر حاشية البجيرمي على المنهج ٢/ ٢٦٦.
(٤) المصدر السابق أيضاً.

استقرارها في الرحم، وأنَّ أبا إسحق المروزي يُجَوِّزُ إلقاءَ النطفة والعلقة. ونقل عن الغزالي أنه أورد في بحث العزل ما يدلُّ على تحريمه وقال: إنه الأوجه لأنه بعد الاستقرار آيلة للتَّخَلُّق[1].

وجاء في موضع آخر من «نهاية المحتاج»: اختلف في النطفة قبل تمام الأربعين على قولين: قيل: لا يثبتُ لها حكم السقط والوأد، وقيل: لها حرمةٌ ولا يُباحُ إفسادها، ويتجه أبو بكر بن أبي سعيد القرافي إلى جوازِ الإسقاطِ في فترتي النطفة والعلقة، أي: قبلَ التخلق في مرحلةِ المضغة، ونقل الشبراملسي عن الغزالي أيضاً ما حاصله، أنَّ العزل ليس كالاستجهاض والوأد، وأنَّ مراتبَ الوجود دفع نطفة الرجل في الرحم فيختلط بماء المرأة، فإفسادها جناية، فإن صارت علقةً أو مضغةً فالجنايةُ أفحش، فإنْ نُفخت الروحُ واستقرت الخِلْقَةُ زادتِ الجنايةُ تفاحشاً، ثم قال الغزالي: ويَبْعُدُ الحكمُ بعدمِ تحريمِه، ثم عاد فَتَرَدَّدَ بقوله: قد يقال: إن الإجهاض قبل نفخ الروح لا يقال إنه خلاف الأولى بل يحتمل التنزيه والتحريم ويُقَوِّي التحريم فيما قرب من زمن النفخ، ثم قال: نعم لو كانت النطفة من زنى فقد يتخيلُ الجواز فلو تُرِكَتْ حتى نفخ فيها فلا شك في التحريم[2].

ويبدو من مسلك الغزالي هنا كما يقول الأستاذ مدكور، «أنه باحث متحفظ يريدُ أنْ يطرقَ الاحتمالات التي يمكن الذهابُ إليها وأنه لا ينقل عن أئمة الفقه الشافعي على طريقته في الورع الصوفي والنظر الفلسفي، غير أنه استطاع أن يجزم على طريق النظر الفقهي بما أشرنا إلى أنه مُجْمَعٌ عليه وهو أنه لا شك في تحريم الإجهاض بعد نفخ الروح وإنْ كان لم يُشِرْ

---

(١) انظر نهاية المحتاج ٦/١٧٩.
(٢) انظر المصدر السابق أيضاً ٨/٤١٦.

إلى حالة وجود الفرد اعتماداً على القواعد الفقهيةِ العامة، كما أنه جزم بحثاً فقهياً لم يسنده إلى أحدٍ بأنَّ النطفةَ من الزنى إذا تركت حتى نفخ فيها فلا شك في التحريم، وكأنه يرى أن ذلك يلتحق بالوأد المُحَرَّمِ، وهو معنى يشترك فيه ابنُ الزنى وابنُ الفراش»[1].

وذكر الخطيب الشربيني، أنَّ المرأة الحاملَ إذا دعتها الضرورةُ إلى شرب دواء فشربته ثم أجهضتْ فينبغي أنْ لا ضمانَ عليها في هذه الحالة كما قال الزركشي بخلافِ ما إذا صامتْ فأجهضت فإنها تضمنُ دِيةَ الجنين[2].

ومن هنا يظهرُ بأنَّ الإجهاضَ للضرورة لا إثمَ فيه على رأي الشافعية بناءً على قول الزركشي هذا.

وبهذا يَتَّضِحُ أنَّ الشافعيةَ لا يختلفونَ عن غيرهم ممن قدمنا كثيراً في مسألة العزل، وإن كانوا يقتربون في مسلكهم الفقهي وذكر الخلافات من مَسْلكِ الحنفية على ما أوردناه.

ويصور لنا ابنُ قدامة مذهب الحنابلة فيقول: تجب في الجنين إذا سقط من الضربة ميتاً وكان من حُرَّةٍ مسلمة الديةُ وقيمتها خمسٌ من الإبل، ولا فرقَ بين أن يخرج جميع أجزاء الجنين من الضربةِ أو بعضه، ولو أنَّ رجلاً ضرب حاملاً أو ضرب مَنْ في جوفها حركةٌ أو انتفاخ فسكن الحركة وأذهبها لم يضمن الجنين، معللاً ذلك بقوله: «لأنَّ الحركةَ يجوز أن تكون

---

(١) انظر الجنين والأحكام المتعلقة به في الفقه الإسلامي ص٣٠٤.

(٢) انظر مغني المحتاج ٤/٢٠٣ ونص العبارة كما يلي: «ولو دعتها ضرورة إلى شرب دواء فينبغي كما قال الزركشي أنها لا تضمن بسببه، وليس في الضرورة الصوم ولو في رمضان إذا خشيت منه الإجهاض فإذا فعلته فأجهضت ضمنته كما قاله الماوردي ولا ترث منه لأنها قاتلة».

لريحٍ في البطنِ سكنت ولا يجب الضمانُ بالشك، فإن[1] أسقطت المرأةُ من جراءِ الضربة ما ليس فيه صورة آدمي فلا شيءَ فيه، لعدم التَّيقُّنِ من كونِه جنيناً. «وإن ألقت مضغةً فشهد ثقاتٌ من القوابل أنَّ فيه صورة خفية ففيه غرّة، وإن شهدت أنه مبتدأ خَلْقِ آدميٍّ لو بقي تصور، ففيه وجهان: أحدهما: لا شيء فيه، لأنه لم يتصور فلم يجب فيه كالعلقة، ولأن الأصلَ براءةُ الذمة فلا نشغلها بالشك. والثاني: فيه غرّة لأنه مبتدأ خلق آدمي، أشبه ما لو تصور وهذا يبطلُ بالنطفة والعلقة»[2].

ومن خلال ما قاله ابن قدامة هنا بعدم إلزام الضارب بشيء فيما لو أسقط ما لم يتصور أو كان نطفة أو علقة، يظهر بأنَّ الحنابلةَ لا يختلفون عن غيرهم من الفقهاء الآخرين، في القولِ: بجوازِ إسقاطِ الجنين ما دام في مراحل تكوينه الأولى من نطفة أو علقة، بخلاف ما لم تصور، بمعنى بان خَلْقُه، فلا يحلُّ إسقاطه لاحتمالِ نفخ الروح فيه.

ويرى الظاهرية كما يُصَوِّرُ مذهبهم ابن حزم بقوله: «صح أنَّ مَنْ ضرب حاملاً فأسقطتْ جنيناً فإنْ كان قبلَ الأربعة أشهر فلا كفارةَ في ذلك» وهذه العبارةُ لا تدل على وقوعِ الإثم فلا يكون حراماً، وقد عَلَّلَ ذلك بقوله: «لأنه لم يقتل أحداً فلا كفارةَ إذ هي إنما تكونُ في القتلِ الخطأ ولا يُقْتَلُ إلا ذو روح»[3].

وإنْ كان الإجهاضُ قد حدث بعد الأربعة أشهر فإنه يوجبُ مع الغرة الكفارةَ التي هي كفارةُ القتلِ الخطأ، لأنَّ الجنينَ بعد مُضِيٍّ أربعة أشهر

---

(١) انظر المغني ٨/٤٠٦.

(٢) المصدر السابق أيضاً.

(٣) انظر المحلى ١١/٣٦.

يكون قد نُفخت فيه الروحُ الإنسانية.

وفي مذهب الزيدية ما يؤيدُ اتجاه الفقهاء الآخرين، فيرون كما يحكي مذهبهم صاحب «البحر الزخار»: «إنه يجوز إلقاءُ النطفة والعلقة والمضغة لأنه لا حرمةَ لهذه الأشياء»[1]، ونص في موضع آخر على أنه: «لا شيءَ فيما لم يَتَبَيَّنْ فيه التخلقُ والتخطيطُ كالمضغة» ثم قال: «إنه لا كفارة في المستبين لأن النبي ﷺ قضى بالغرّة ولم يذكر الكفارة».

خلاصة الآراء:

ومن كل ما عرضنا في هذا الموضوع يتبين أنَّ الاتجاه لا تختلفُ فيه وجهة النظر في أنَّ الإجهاض بعد نفخ الروح عمداً محرّم شرعاً، وقد حكى اتفاق العلماء هذا ابن قدامة حيث قال: «وإذا شربت الحامل دواء فألقت به جنيناً فعليها غرّة، لا ترث منها شيئاً، وتعتق رقبة»[2] ويمضي قائلاً: «ليس في هذه الجملة اختلاف بين أهل العلم نعلمه»[3].

وقد انفرد الزركشي من أئمة الشافعية بجواز ذلك للأم عند الضرورة كما حكاه الخطيبُ الشربيني، والذي أشرنا إليه سابقاً.

أما قبل نفخ الروح في الجنين فقد اختلفت وجهات نظرهم على ما بيّنا.

والذي أُرَجِّحُه في هذه المسألة حرمة الاعتداء على الجنين بعد نفخ الروح فيه سواء كان بإجراء عمليةٍ جراحية أو شربِ سائلٍ يؤدي إلى إسقاطه إلا عند الضرورة القصوى التي تخشى الأم فيها الهلاكَ على نفسها

---

(١) انظر البحر الزخار ٥/٤٥٧.

(٢) المغني ٨/٤١٨.

(٣) المصدر السابق أيضاً.

وتصبح حياتها في خطر من جراء الحمل، ويعرف ذلك عن طريق طبيبٍ مسلم حاذقٍ فتضطر الأم إلى تناولِ علاجٍ لإنقاذ حياتها، فذلك جائزٌ للضرورة كما يقول الزركشي رحمه الله تعالى.

كما أنَّ إسقاطَ الجنين قبل نفخ الروح فيه لا يجوزُ إلا في حالة الضرورة التي يخشى فيها هلاك الأم أيضاً، أما إجهاضه لغرض تنظيم النسل بعد استقراره في رحم الأم، فلا أرى جوازه، لأنه لا ضرورةَ تستدعي إسقاطه، وبإمكان الزوجين الأخذ بالوسائل المشروعة لتنظيم النسل، والتي فصلنا فيها الكلام فيما سبق.

الخاتمة:

في ختام بحثنا لموضوع تنظيم النسل وتحديده، أود أن أبين ما يلي:

١- إنَّ تنظيمَ النسل وتحديده بالوسائل المشروعة التي تطرقنا إليها خلال البحث وقبل تكوين الجنين في رحم المرأة، ينطبق عليه حكمُ العزلِ الذي فَصَّلَ العلماء فيه القول، وقد أباحه جمهورهم على أنْ لا يُتَّخَذَ ذلك ذريعةً لمنعِ الحمل بصورةٍ دائمة، لأنه يتنافى مع توجيهات الشريعة الإسلامية التي تحث على تكثير النسل.

٢- بعد استقرار الماء في رحم المرأة وأخذ دوره التكويني سواء كان في طوره الأول النطفة، أو الثاني العلقة، أو الثالث المضغة، وقبل نفخ الروح فيه، فلا أرى جواز إسقاطه، إلا إذا دعت الضرورة وخِيفَ على الأم الهلاك.

٣- وبعد بث الروح في الجنين ويعرف ذلك عن طريق الأم أو بأي طريق آخر، فلا يجوزُ إسقاطه أيضاً إلا في حالةِ الضرورةِ التي يخشى فيها

هلاك الأم لما فيه من إزهاق روح، وهو محرّم شرعاً.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

مصادر البحث

بعد القرآن الكريم:

١- الجامع لأحكام القرآن - أبو عبد الله محمد القرطبي المتوفى ٦٧١هـ. مطبعة دار الكاتب العربي - الطبعة الثالثة ١٩٦٧م.

٢- روح المعاني - شهاب الدين السيد محمود الآلوسي المتوفى ١٢٧٠هـ إدارة الطباعة المنيرية/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت.

٣- سبل السلام - محمد بن إسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني المتوفى ١١٨٢هـ شرح بلوغ المرام لأحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٤- الروضة الندية شرح الدرر البهية - لأبي الطيب صديق بن حسن القنوجي البخاري - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ دار الندوة الجديدة.

٥- منتهى الإرادات - لتقي الدين محمد بن أحمد الشهير بابن النجار تحقيق الدكتور عبد الغني عبد الخالق. الناشر - عالم الكتب.

٦- الشرح الكبير - لأبي البركات سيدي أحمد الدردير - طبع بدار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٧- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير - للعلامة محمد عرفة الدسوقي.

٨- الخرشي على مختصر سيدي خليل وبهامشه حاشية الشيخ علي العدوي - دار صادر بيروت.

٩- حاشية البجيرمي على المنهج، المسماة التجريد لنفع العبيد على شرح منهج الطلاب لأبي يحيى زكريا الأنصاري - الطبعة الأخيرة مطبعة

البابي الحلبي.
١٠- حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار - لمحمد أمين الشهير بابن عابدين - الطبعة الثانية/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
١١- إحياء علوم الدين - لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - سنة الطبع ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.
١٢- المهذب في فقه الإمام الشافعي - للفيروز آبادي الشيرازي مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر.
١٣- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. للخطيب الشربيني مطبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
١٤- المغني - لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة على مختصر أبي القاسم عمر بن حسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي / مطابع سجل العرب ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
١٥- مختار الصحاح - لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي - الناشر دار الكتاب العربي.
١٦- الجنين والأحكام المتعلقة به في الفقه الإسلامي - للدكتور محمد سلام مدكور الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ - دار النهضة العربية بالقاهرة.


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



المطابع التعاونية - عمان